Mario Liverani

Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.

bellaterra arqueología

En portada: mapamundi de los hebreos, hacia 950 a.C., reconstruido según el *Libro de los jubileos*, a partir de los estudios de A. Herrmann. Sobre ella: carta cuneiforme de Tell-el-Amarna.

Con acierto se ha dicho que en el Próximo Oriente antiguo, el período del Bronce final (1550-1100 a.C.) fue el más intenso en cuanto a relaciones internacionales de todo el mundo antiguo. Gracias a un profundo conocimiento de las fuentes escritas de la época, el autor traza en este estudio magistral las líneas generales de un período en el que el equilibrio del poder y los distintos rangos de los reyes venían determinados por una estructura fuertemente jerarquizada, dentro de un sistema regional basado en la existencia de «grandes» y «pequeños» reyes. Un uso directo de las fuentes permite al autor buscar el trasfondo ideológico y deliberadamente «irracional» que se esconde detrás del lenguaje diplomático de la época, dirigido sobre todo a destacar el intercambio recíproco de regalos entre monarcas que, en realidad, posee una clara finalidad política de prestigio y propaganda. Entre las fuentes que se manejan, destacan por su importancia las cartas del Amarna –la correspondencia real de los faraones hallada en 1887 en la residencia de Akhenaton y formada por miles de tablillas cuneiformes procedentes de las principales cancillerías de Asiria, Babilonia, Mitanni y Canaán– y los archivos reales de Boghazköy, hallados en 1906 en la capital hitita de Hattusha.

edicions bellaterra

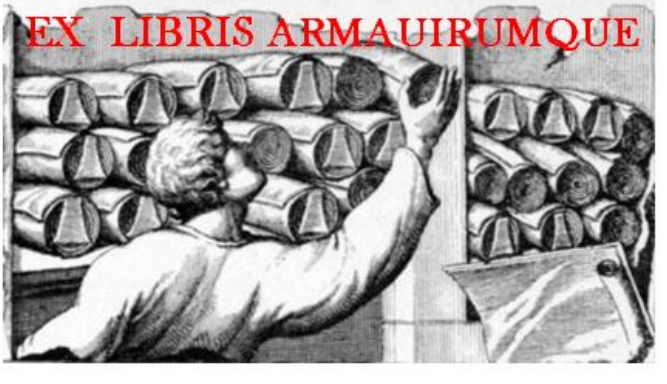
Mario Liverani (1939) es profesor de Historia del Próximo Oriente antiguo en la Universidad de Roma «La Sapienza». Se le considera el mayor experto en la historia de las relaciones diplomáticas y políticas entre las grandes potencias del antiguo Oriente durante el Bronce final y una autoridad en el estudio del comercio internacional reflejado en la célebre correspondencia del período del Amarna entre los principales monarcas de Egipto, Babilonia, Asiria, Ugarit e Imperio hitita. Así lo acreditan sus numerosos trabajos sobre el tema, entre los que destacan *Storia di Ugarit* (1962), *Elementi irrazionali nel commercio amarniano* (1972), *Dono, tributo, commercio* (1976), *The collapse of the Near Eastern regional system at the end of the Bronze Age* (1987), *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione* (1990), *Antico Oriente. Storia, società, economia* (1991), *Neo-assyrian Geography* (1995) y *Le lettere di el-Amarna* (1999).

Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.

Colección dirigida por M.ª Eugenia Aubet

Mario Liverani

Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.



bellaterra arqueología

Título original: *International Relations in the Ancient Near East, 1600-1100 BC.* Publicado por Palgrave Publishers Ltd., 2001.

Traducción castellana: María José Aubet

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Coordinación editorial: Mari Paz Ortuño

© 2001, Mario Liverani

© Edicions Bellaterra S.L., 2003
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 84-7290-228-5
Depósito Legal: B. 37.611-2003

Impreso en Hurope, S.L., Lima, 3 bis. 08030 Barcelona.

ÍNDICE

Prefacio 9
Mapas 13
Abreviaturas 17

Introducción 23

PRIMERA PARTE
TERRITORIO Y FRONTERAS

1. Territorio interno y territorio externo 43
2. El dominio universal 51
3. Los confines del mundo 59
4. La estela: símbolo del confín del mundo 65
5. La coexistencia de estados diferentes 71
6. Fronteras móviles 81
7. La frontera como delimitación tributaria 89
8. La frontera como delimitación de responsabilidades 95
9. Los fugitivos y la extradición 105
10. Mensajeros y «embajadores» 111

SEGUNDA PARTE
GUERRA Y ALIANZA

11. Uno contra muchos 121
12. La guerra como eliminación de los rebeldes 129
13. La conquista como organización cósmica 135
14. La paz como sumisión 143
15. La guerra como ordalía 149
16. Las reglas de la guerra 157
17. La batalla de Megiddo 167
18. La paz como reconocimiento mutuo 175
19. La ideología de la protección 183
20. La ideología de la fraternidad 191

TERCERA PARTE
CIRCULACIÓN DE BIENES

21. Prioridad y continuidad del modelo redistributivo 199
22. La intervención del modelo de la reciprocidad 205
23. Acumulación *vs.* circulación 211
24. Autosuficiencia *vs.* interdependencia 217
25. La ideología de la vida 223
26. Hatshepsut y Punt: ¿comercio o tributo? 229
27. Un-Amón y Zakar-Baal: ¿don o comercio? 235
28. Los Anales de Tutmosis III: ¿tributo o don? 241
29. El origen del tributo 251
30. Matrimonios iguales *vs.* matrimonios desiguales 257
31. Conclusiones 265

Cronologías 273
Índice alfabético 277

PREFACIO

El presente libro tiene una larga historia que conviene resumir aquí. En 1970, como director del proyecto de investigación sobre las «Concepciones políticas en el Próximo Oriente antiguo» (financiado por el CNR italiano), tenía proyectada una obra colectiva dedicada a las relaciones internacionales en el Próximo Oriente durante la Edad del Bronce final. El proyecto original incluía una introducción al tema (a mi cargo), un capítulo sobre el intercambio de dones (C. Zaccagnini), uno sobre el intercambio matrimonial (F. Pintore) y otro sobre el intercambio epistolar (G. Del Monte). Pero pronto se hizo evidente que lo que inicialmente se había concebido como meros «capítulos» amenazaban con convertirse en auténticos libros, lo que efectivamente (salvo en el caso de Del Monte) acabó sucediendo: el capítulo de C. Zaccagnini se publicó en 1973 con el título *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, y el de F. Pintore en 1978 como *Il matrimonio interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*. Mi «introducción» también había empezado a asumir proporciones librescas; trabajé intensamente en el texto durante los primeros años de 1970, pero enseguida surgieron tareas más urgentes y periodos de baja productividad. En 1984 tuve la oportunidad de disfrutar de un año sabático para seguir trabajando en el tema y escribir el manuscrito básico, que acabé en Chicago. De vuelta en Roma, distintos compromisos me obligaron a interrumpir de nuevo el trabajo hasta que finalmente logré reservarme el periodo de enero a julio de 1989 para completar el libro.

En 1990 apareció una primera edición inglesa titulada *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.* (Padua: Sargon), destinada fundamentalmente a un público especializado de estudiosos del Próximo Oriente antiguo y, por ello, repleto de detalles filológicos y de exhaustivas referencias bibliográficas. Una edición italiana apareció en 1994, con el título *Guerra e diplomazia nell'antico Oriente, 1600-1100 a.C.*

(Roma y Bari: Laterza), pensada sobre todo para un público de lectores italianos, con una información filológica reducida, una bibliografía drásticamente acotada y varias ilustraciones. En ese periodo de tiempo, la ya muy reducida edición inglesa de Padua se había agotado.

En septiembre de 1996, con ocasión de una conferencia patrocinada por la Fundación Rockefeller en Bellagio sobre «La Diplomacia de Amarna», cuyas ponencias se publicarían más tarde en una edición de R. Cohen y R. Westbrook con el título *Amarna Diplomacy. The Beginnings of International Relations* (Johns Hopkins University Press, 2000), el profesor Geoffrey Berridge me animó a publicar una edición revisada de mi *Prestige and Interest*, una obra citada a menudo en el transcurso de la conferencia pero prácticamente desconocida para los historiadores de la diplomacia.

Tengo que agradecer al profesor Berridge aquella amable invitación, y la inclusión de mi libro revisado en su serie «Estudios sobre Diplomacia». El presente libro es una edición sustancialmente revisada, que incluye un nuevo capítulo y muchos añadidos y correcciones relevantes, así como la utilización de una bibliografía actualizada y de nuevos documentos publicados durante los últimos diez años. El libro está destinado sobre todo a los no-orientalistas: a los historiadores de la diplomacia y de las relaciones internacionales y, por lo tanto, mucho más «legible» que la primera edición, sin los detalles filológicos y sin los análisis en exceso minuciosos que son irrelevantes para una correcta comprensión de las interrelaciones políticas en el espacio y en el tiempo. También tengo que agradecer a los anteriores editores, Sargon y Laterza, su generosa autorización para hacer libre uso de mi obra, y al nuevo editor, Palgrave, por aceptar un libro con una historia tan complicada y por su paciente espera del manuscrito final.

Un libro escrito a lo largo de veinte años (no por la cantidad del material utilizado ni por el análisis realizado sino por las reiteradas y prolongadas interrupciones) tiene que ser necesariamente un producto con el que el autor ha mantenido unas relaciones difíciles. Y en el transcurso de ese periodo lógicamente mis ideas también han experimentado cambios importantes. Mi enfoque polanyiano de principios de los años 70 (aún siendo heterodoxo ya en aquella época) ha quedado parcialmente relegado. Las amplias perspectivas antropológicas e históricas de mi nuevo enfoque exigían un volumen considerable de lecturas fuera del campo del Próximo Oriente antiguo (muchas de ellas no mencionadas explícitamente en las notas), que a partir de un determinado momento tuve que acotar artificialmente para poder acabar de completar el libro. Más concretamente, las últimas y elaboradas aportaciones de la antropología política (el «paisaje del poder» y en general las técnicas de simulación) aparecieron cuando yo ya tenía demasiados años para cambiar de metodología y poder servirme de ellas.

Durante estos veinte años mi actitud ha pasado gradualmente del afán por descubrir una «clave» de gran poder explicativo a la sensación de que la clave era tan evidente que todo el mundo tenía que conocerla y descubrirla. Pero la principal dificultad ha residido en el uso directo de las fuentes en las muchas lenguas del Próximo Oriente antiguo, una dificultad inevitable para todo estudio histórico que se precie pero más evidente si cabe en el ámbito de las relaciones internacionales. El problema no radica tanto en evitar los posibles «errores» (que generalmente pueden superarse con la ayuda de los colegas especializados en las diferentes lenguas) como en explotar de la mejor manera posible la riqueza de la información contenida en los textos, un tipo de información accesible sólo si se logra captar realmente las sutilezas semánticas y sintácticas de las diversas lenguas y hacerse con una idea correcta de su estructura básica y de sus matices más importantes.

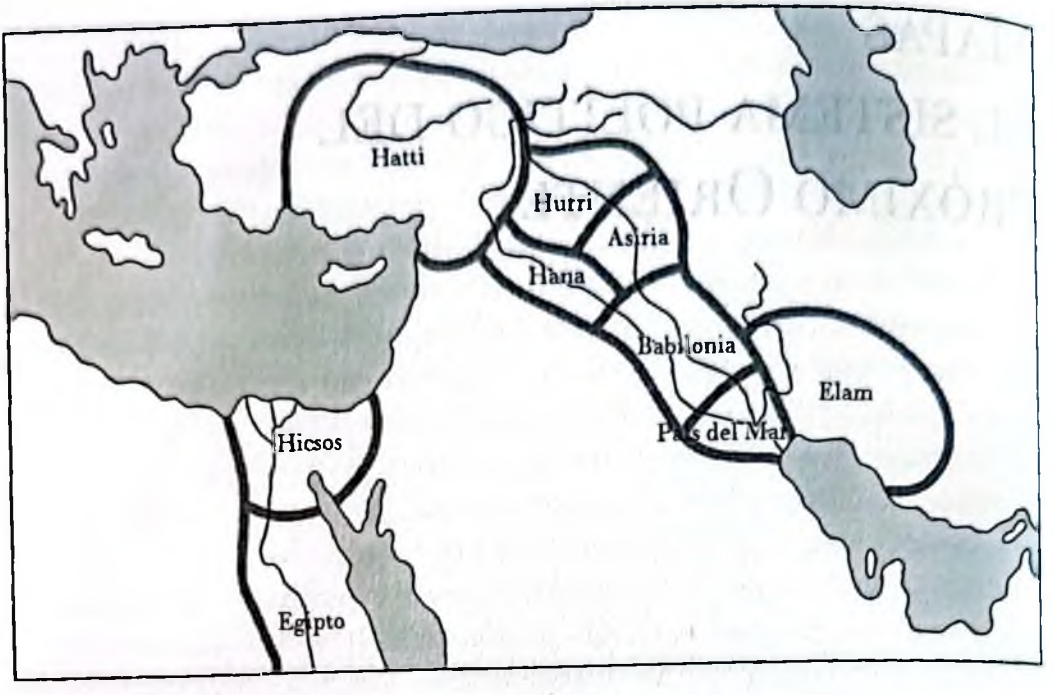
Además, un libro como este también requiere (o debería requerir) cierto grado de competencia en el campo de la historia de la diplomacia y más generalmente en el campo de las relaciones internacionales, un ámbito lógicamente mucho más centrado en el mundo moderno y, por lo tanto, muy alejado de mi competencia profesional. Durante la preparación de la presente edición decidí que una lectura somera de algunos libros sobre el tema sería inútil e insuficiente. De modo que, desde este punto de vista, el libro ha quedado tal como estaba en su primera edición, confiando en que los lectores ya familiarizados con la historia de la diplomacia sabrían apreciarlo más por su contribución a unos datos poco o mal conocidos de la remota antigüedad, que por intentar insertar esos datos en la consolidada metodología del estudio de la diplomacia.

Con ello quiero decir que resulta prácticamente imposible publicar un libro como éste y pretender al mismo tiempo que sea una obra completa y satisfactoria. El hecho de que lo publique ahora en su forma actual supone un reconocimiento de mi limitada competencia pero también un respeto por el ingente trabajo que he realizado, consciente de que no se trata ni mucho menos de una imposible obra «definitiva».

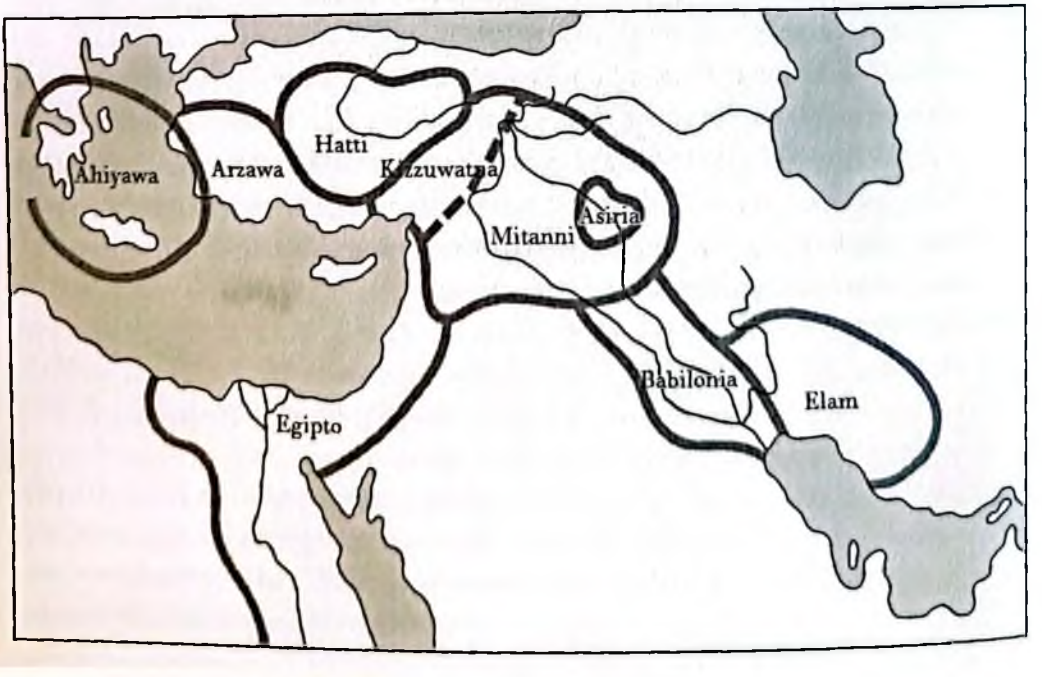
M. L.

Roma, julio de 1989 y julio de 2000

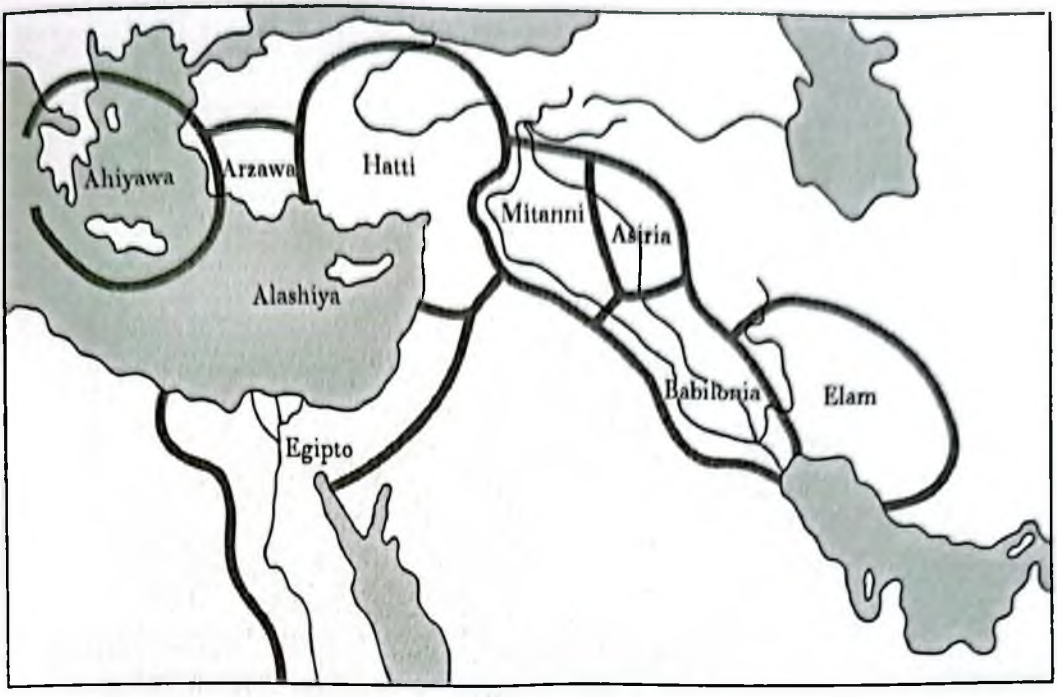
Mapas
El sistema político del Próximo Oriente



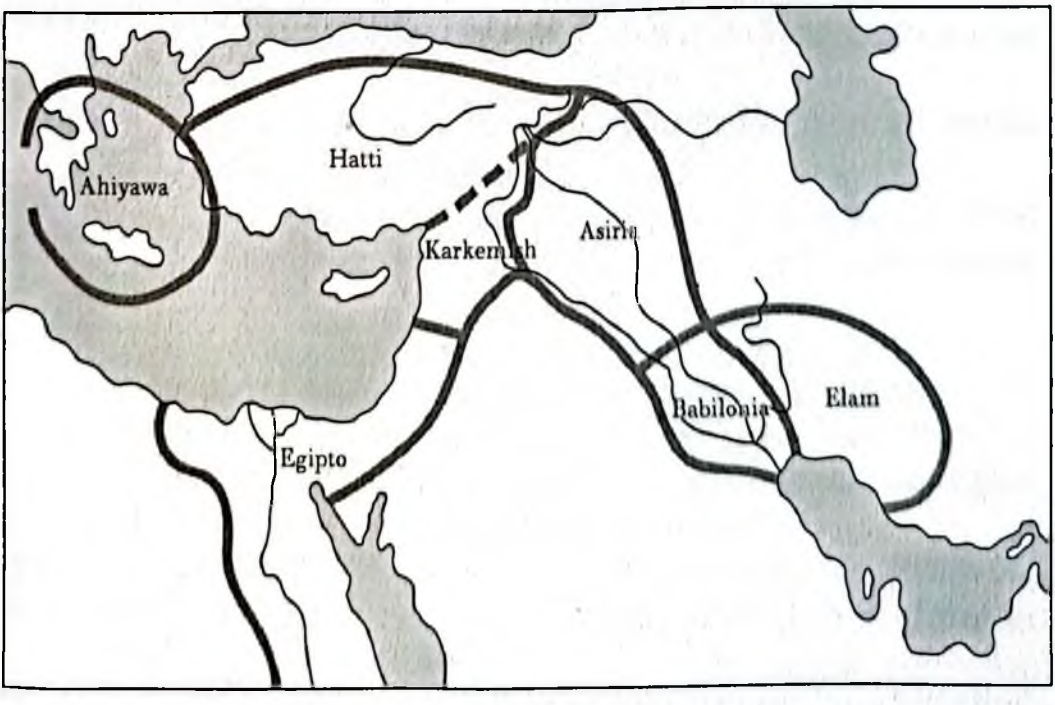
c. 1600 a.C.



c. 1450 a.C.



c. 1350 a.C.



c. 1220 a.C.

ABREVIATURAS

TEXTOS

ABC	A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Locust Valley, NY, 1975)
AEL	M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, I-III (Berkeley, CA, 1976)
AH	H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III* (Wiesbaden, 1981)
ÄHK	E. Edel, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi*, I-II (Opladen, 1994)
AM	A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš* (Leipzig, 1933)
ANEP	J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures* (Princeton, NJ, 1954)
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 2.ª edición (Princeton, NJ, 1969)
ARE	J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I-V (Chicago, IL, 1906)
ARI	A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, I-II (Wiesbaden, 1972-1976)
AU	F. Sommer, *Die Ahhijavâ-Urkunden* (Munich, 1932)
BM	B. Foster, *Before the Muses*, I-II (Bethesda, MD, 1993)
EA	W. L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore, MD, 1992)
EHR	B. Cumming, *Egyptian Historical Records of the Late Eighteenth Dynasty*, I-II (Warminster, 1982-1984)
HDT	G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (Atlanta, GA, 1996)
HRR	W. F. Edgerton and J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III* (Chicago, IL, 1936)
KH	A. Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter*, I-II (Heidelberg, 1989)

KRIT	K. Kitchen, *Ramesside Inscriptions. Translations*, I-II (Oxford, 1993-1996)
LEM	R. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies* (Londres, 1954)
LM	A. L. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia* (Chicago, IL, 1967)
PRU	J. Nougayrol y Ch. Virolleaud, *Le palais royal d'Ugarit*, II-VI (París, 1955-1970)
RIMA	A. K. Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods*, I-III (Toronto, 1987-1996)
Ug.	*Ugaritica*, V-VI (París, 1968-1969)

Revistas

AfO	*Archiv für Orientforschung*
AION	*Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*
AIPHOS	*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*
AnSt	*Anatolian Studies*
AOF	*Altorientalische Forschungen*
AuOr	*Aula Orientale*
BaM	*Baghdader Mitteilungen*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*
BO	*Bibliotheca Orientalis*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CdÉ	*Chronique d'Égypte*
DaM	*Damaszener Mitteilungen*
ErIs	*Eretz-Israel*
GM	*Göttinger Miszellen*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JARCE	*Journal of the American Research Center in Egypt*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht 'Ex Oriente Lux'*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JFK	*Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JSSEA	*Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*

LAAA	*(Liverpool) Annals of Archaeology and Anthropology*
MANE	*Monographs on the Ancient Near East*
MAOG	*Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft*
MDIK	*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo*
MDOG	*Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*
MIOF	*Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*
OA	*Oriens Antiquus*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
Or	*Orientalia*
RA	*Revue d'Assyriologie*
RANL	*Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*
RÉ	*Revue d'Égyptologie*
RHA	*Revue Hittite et Asianique*
RSF	*Rivista di Studi Fenici*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*
SAAB	*State Archives of Assyria. Bulletin*
SAK	*Studien zur altägyptischen Kultur*
SMEA	*Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*
UF	*Ugarit-Forschungen*
VO	*Vicino Oriente*
VT	*Vetus Testamentum*
WO	*Welt des Orients*
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*

DICCIONARIOS Y MANUALES

CAD	*The (Chicago) Assyrian Dictionary*, 1-21 (Chicago, IL, 1962 y ss.)
EAK	R. Borger, *Einleitung in die assyrischen Königsinschriften*, I (Leiden y Colonia, 1961).
ERAS	M. J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Paris, 1967).
LA	W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, I-VI (Wiesbaden, 1975-1986).
MHT	A. Kammenhuber (ed.), *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus* (Heidelberg, 1973 y ss.).
RIA	E. Ebeling, B. Meissner, E. Weidner, W. von Soden and D. O.

Edzard (eds.), *Reallexikon der Assyriologie*, I-VI (Berlín y Leipzig, 1928-1983).

THAT E. Jenni y C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I-II (Munich y Zürich, 1971-1976).

TWAT G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I-V (Stuttgart, 1970-1986).

Wb. A. Erman y H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, I-V (Leipzig, 1926-1931).

MONOGRAFÍAS

Goedicke, *Wenamun*

H. Goedicke, *The Report of Wenamun* (Baltimore, MD, 1975).

Goetze, *Kizzuwatna*

A. Goetze, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography* (New Haven, CT, 1940).

Grapow, *Ausdrücke*

H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen* (Leipzig, 1924).

Grimal, *Propagande*

N. C. Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXe dynastie* (París, 1986).

Habachi, *Kamose*

L. Habachi, *The Second Stela of Kamose* (Glückstadt, 1972).

Harrak, *Hanigalbat*

A. Harrak, *Assyria and Hanigalbat* (Hildesheim, 1987).

Heinhold-Krahmer, *Arzawa*

S. Heinhold-Krahmer, *Arzawa. Untersuchungen zu seiner Geschichte* (Heidelberg, 1977).

Helck, *Beziehungen*

W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden, 1962).

Kestemont, *Diplomatique*

G. Kestemont, *Diplomatique et droit international en Asie Occidentale (1600-1200 av. J. C.)* (Louvain-la-Neuve, 1974).

Kitchen, *Suppiluliuma*

K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs* (Liverpool, 1962).

Korošec, *Staatsverträge*

V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge* (Leipzig, 1931).

Lorton, *Terminology*

D. Lorton, *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through Dyn. XVIII* (Baltimore, MD, 1974).

Oded, *War*

B. Oded, *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden, 1992).

Pintore, *Matrimonio*

F. Pintone, *Il matrimonio interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII* (Roma, 1978).

Spalinger, *Documents*

A. Spalinger, *Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians* (New Haven, CT, 1982).

Von der Way, *Textüberlieferung*

The. von der Way, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht* (Hildesheim, 1984).

von Schuler, *Kaškäer*

E. von Schuler, *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien* (Berlín, 1965).

Zaccagnini, *Scambio*

C. Zaccagnini, *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII* (Roma, 1973).

INTRODUCCIÓN

LA «PRIMERA» DIPLOMACIA

La historia de las relaciones internacionales, tal como la concibe la mayoría de estudiosos que trabajan en este campo, se limita al mundo moderno y contemporáneo. La fecha exacta de sus inicios es discutible, pero es evidente que la investigación histórica que se ocupa de los últimos siglos pre-contemporáneos no se considera un sano ejercicio funcional, sino más bien un empeño de curiosidad propia de anticuarios. Pero lo cierto es que los temas centrales de la disciplina, esto es, las normas y los procedimientos formales que vertebran las relaciones mutuas entre los estados, son aplicables a cualquier sociedad –en el espacio y el tiempo– posterior a la aparición de los «estados», a los que cabe definir como aquellas comunidades organizadas política y administrativamente que conocieron su primer desarrollo formativo documentado en el Próximo Oriente (Egipto y Mesopotamia) hacia finales del cuarto milenio a.C. De hecho, algunos manuales y libros sobre la historia general de las relaciones internacionales incluyen en sus capítulos iniciales datos sobre el Próximo Oriente antiguo.[1]

Aunque siempre es interesante comparar las «relaciones internacionales» formalizadas durante la constitución de los primeros estados con las relaciones que prevalecen en nuestro mundo moderno,[2] una valoración histórica correcta de los sistemas «arcaicos» sólo es viable si no se disocian de sus respectivos contextos tecnológicos, sociales y culturales. Lo que importa no

1. Por ejemplo, A. B. Bozeman, *Politics and Culture in International Society* (New Brunswick y Londres, 1994).

2. La cuestión está explícita o implícitamente presente en la mayoría de las contribuciones contenidas en R. Cohen y R. Westbrook (eds.), *Amarna Diplomacy* (Baltimore y Londres, 2000).

es sopesar sus semejanzas respecto a los sistemas modernos, sino la funcionalidad de sus procedimientos en relación con las necesidades de la época. Y lo mismo cabe decir de sus respectivas diplomacias, o de las relaciones internacionales en general, siempre que las relaciones interestatales hayan alcanzado el nivel de unas normas y procedimientos formalizados y compartidos.

En el transcurso del último siglo, los descubrimientos arqueológicos en Egipto y en el Próximo Oriente han permitido a los historiadores indagar en una serie nueva y más antigua de archivos que revelan periodos de intensa interacción interestatal. El «periodo del Bronce final» (aprox. 1600-1200 a.C.) empezó a ocupar un lugar preponderante a raíz del descubrimiento del archivo de el-Amarna (1887),[3] que más tarde completarían los archivos hititas de Boghazköy (1906-1907)[4] y los archivos de la ciudad siria de Ugarit (1951-1957).[5] Mientras tanto, los archivos de Mari (1933-1939) sacaban a la luz un «periodo internacional» aún más antiguo, y la llamada desde entonces «edad de Mari» se generalizaría para referirse a los siglos XVIII-XVII a.C.[6] Más recientemente, el descubrimiento de los archivos de Ebla (1975) ha permitido asociar el principio de la historia de las relaciones interestatales con la «edad de Ebla», situándolo en el siglo XXIV a.C.[7]

Por lo tanto, definiciones tales como «la primera diplomacia» o «los inicios de las relaciones internacionales»[8] aplicadas al Bronce final, revelan una perspectiva ingenua y, desde el punto de vista de los hechos, son falsas. Pero sí es cierto que ese periodo constituye una oportunidad única para los estudios sobre el tema. A diferencia de los casos de Mari y de Ebla, las relaciones interestatales del Bronce final aparecen documentadas en los textos originales de diversos lugares (Egipto, la Anatolia hitita, el norte de Siria, Asiria y Babilonia) y pertenecen a distintos géneros (cartas, tratados, textos literarios y administrativos). Nuestro estudio de caso es, por lo tanto, el primero en cuanto a su complejidad, no a su fecha (que no es la más antigua registrada). Aquí intentaremos demostrar que las relaciones interestatales estaban de hecho muy formalizadas, de acuerdo con unas reglas jurídicas y unas normas de conducta aceptadas por unos estados que pertenecían a tradiciones culturales distintas. En este sentido, contamos en el Bronce final con un «sistema

3. W. L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore y Londres, 1992); M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna, I-II* (Brescia, 1998-1999).

4. E. Laroche, *Catalogue des textes hittites* (París, 1971).

5. P. Bordreuil y D. Pardee, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit* (París, 1989).

6. J. M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari, I-III* (París, 1997-2000).

7. A. Archi (*et al.*), *Archivi Reali di Ebla, I-XI* (Roma, 1985-1993).

8. Recientemente el volumen sobre *Amarna Diplomacy* (antes citado) lleva el subtítulo *The Beginnings of International Relations*.

diplomático en toda regla»,[9] tal vez no según los requisitos académicos modernos pero sí según la valoración de las gentes y de las comunidades de aquella época.

EL SISTEMA REGIONAL DEL BRONCE FINAL

El periodo del Bronce final (aprox. 1550-1200 a.C.) en general, y la «era de el-Amarna» en particular, constituyen un caso privilegiado para el estudio de las relaciones internacionales del Próximo Oriente y el Mediterráneo oriental, dada la amplísima y uniforme distribución de la documentación relevante en toda la región, desde Egipto, Siria-Palestina, Anatolia y la Alta Mesopotamia hasta Babilonia y Elam, que incluye –en mucha mayor medida que en otros periodos– textos especialmente destinados a formalizar las relaciones internacionales. La cantidad y la calidad de los textos relevantes también serían más que suficientes para reflejar las negociaciones típicas y las tendencias concretas del mundo político de la época.

Lo que caracteriza las relaciones internacionales de aquella época no es tanto su intensidad, ni tampoco la distancia, ya que ambas también habrían sido considerables en épocas anteriores, desde el comercio de larga distancia de la era protohistórica hasta las redes que evidencian los archivos de Ebla y de Mari. Se trata sobre todo de la manifiesta vertebración de aquellas relaciones dentro de un sistema que abarcaba la totalidad de la región, basado en la coexistencia de diferentes unidades políticas de importancia regional, y en la posibilidad de establecer una jerarquía fija en el seno de las unidades regionales pero con una paridad convencional de rango entre ellas, con el fin de preservar el equilibrio de poder existente. No es mera casualidad que una lengua «diplomática», el acadio, se utilizara en toda la región; o que la costumbre de registrar a través de textos bilingües los documentos interestatales política y jurídicamente más relevantes fuera algo corriente; y que se generalizase (incluso más allá de la existencia de los textos bilingües) la terminología técnica y la fraseología política, llenas de calcos y de préstamos semánticos para reproducir una visión sumamente común, aunque algo convencional, de las relaciones políticas. Y tampoco es casual, desde el punto de vista arqueológico, que el Bronce final marque también el periodo de mayor circulación de técnicas especializadas, motivos iconográficos, materiales preciosos y objetos trabajados, todos ellos con sabor de cultura «internacional», por encima y más allá de la fuerte persistencia de los «rasgos originales» locales.

9. G. R. Berridge en *Amarna Diplomacy*, pp. 212-224.

Desde una amplia perspectiva cronológica, el equilibrio alcanzado entre las potencias regionales (Egipto, Hatti, Mitanni, Asiria, Babilonia, Elam) es el resultado de los largos y todavía opacos procesos que propiciaron su formación mediante la unificación de las unidades políticas de rango «cantonal» (ciudadano) precedentes. Durante el periodo de «equilibrio de poder», objeto del presente estudio, las unidades políticas regionales estaban distribuidas de modo relativamente uniforme por toda la región del Próximo Oriente (con pocos espacios vacíos o «débiles» entre ellas), y ninguna de ellas había alcanzado todavía aquel nivel militar, tecnológico y organizativo imprescindible para dar el paso decisivo: el paso de la unificación «imperial» del Próximo Oriente. Ese estadio sería posible sólo tras el colapso del «sistema regional» al final de la Edad del Bronce,[10] y tras la vuelta de una parte de la región (lo cual no deja de ser muy significativo) a su estado original, es decir, a su condición de organización política de dimensión «cantonal», brindando así a los estados regionales existentes la oportunidad de su expansión ulterior mediante la anexión de su «débil» periferia.

Por consiguiente, desde el punto de vista estructural, el periodo de «equilibrio de poder» es una fase relativamente estática entre dos fases dinámicas que avanzan gradualmente hacia la creación de los sistemas políticos. Evidentemente, en el periodo considerado también tienen lugar transformaciones políticas concretas (véanse los mapas al inicio del libro para una rápida visualización), pero que no alteran la configuración estructural de la región. Es durante esta fase estática cuando las convenciones políticas de la época, ya en formación durante el Bronce medio, se formalizan de una forma más orgánica y elaborada, una forma que trataremos de recuperar a través de nuestro análisis.

EL ESTADO DE LOS ESTUDIOS

Al margen de las posibles interpretaciones en el tiempo de las relaciones políticas durante el Bronce final, es evidente que la atención de los estudiosos se ha centrado a menudo en ellas, sobre todo a partir del descubrimiento de los archivos de el-Amarna, Boghazköy y Ugarit. Aparte de los muchos estudios analíticos de los textos y de los problemas concretos, en los últimos 100 años se han publicado diversos estudios de conjunto con temas y enfoques diversos. Muchos han sido de gran ayuda a la hora de estudiar los datos y de identificar los problemas de nuestro análisis. Pero también debo decir que

10. M. Rowlands, M. Larsen y K. Kristiansen (eds.), *Centre and Periphery in the Ancient World* (Cambridge, 1987), pp. 66-75.

las grandes tendencias de los estudios históricos difieren sustancialmente de las que caracterizan mi proyecto.

Los estudios arqueológicos son de escasa utilidad para el presente estudio, ya que este se sitúa en el nivel «ideológico» de la interpretación. El comercio es el ámbito idóneo para destacar la preminencia de los contactos interregionales, pero aunque el comercio protohistórico se ha analizado desde metodologías específicas, el comercio del período del Bronce final aún se estudia en términos puramente factuales de escasa o nula relevancia para el estudio de la ideología.[11] La cronología es un tópico privilegiado debido a los muchos sincronismos que vinculan las cronologías internas de las distintas regiones a una red unitaria, y ha alentado muchas monografías.[12] El grado de consenso logrado en este ámbito (con desviaciones de una docena de años) es suficiente para un estudio como el nuestro, más interesado en la estructura que en los acontecimientos. Los esquemas generales que se muestran en las cronologías al final del libro sólo pretenden ofrecer al lector (no especializado) la ubicación temporal de los distintos textos y personajes que se citan.

Muchos estudios jurídicos, especialmente aquellos dedicados a los aspectos formales y legales de las relaciones internacionales,[13] tienen mucha mayor relevancia directa para la presente monografía. Sin embargo, los juristas suelen aplicar un enfoque normativo basado en una metodología compacta y bien establecida, mientras que un enfoque histórico más general y matizado requiere un tratamiento más flexible capaz de servirse de distintas metodologías. Más adelante se abordan algunos casos extremos de desacuerdo metodológico.

Desde el punto de vista estrictamente histórico, han aparecido algunas monografías importantes, sobre todo de ámbito regional,[14] aunque también

11. Sobre el comercio y los mercaderes del Bronce final, véase J. D. Muhly, C. Zaccagnini, G. Kestemont y M. Heltzer en *Iraq*, 39 (1977), pp. 73-82, 171-189, 191-201, 203-211.

12. Kitchen, *Suppiluliuma*; E. Hornung, *Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches* (Wiesbaden, 1964); D. B. Redford, *History and Chronology of the Eighteenth Dynasty of Egypt* (Toronto, 1967; C. Kühne, *Die Chronologie der Internationalen Korrespondenz von El-Amarna* (Neukirchen, 1973); R. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit* (Hildesheim, 1978); P. Aström (ed.), *High, Middle or Low?*, I-II (Goteborg, 1987).

13. V. Korošec, *International Relations According to Cuneiform Reports from Tall al-Amarna and Hittite State Archives* (Ljubljana, 1950) sigue siendo la obra más general; G. Kestemont, *Diplomatique et droit international en Asie Occidentale (1600-1200 av. J. C.)* (Louvain-la-Neuve, 1974) es muy detallado pero de uso difícil desde una perspectiva histórica (véase más abajo).

14. Aparte de Egipto y Hatti (cuyos «Imperios Nuevos» constituyen gran parte de los estudios de estas regiones), cabe mencionar algunas importantes monografías. Sobre Babilonia: J. A. Brinkman, *Materials and Studies for Kassite History*, I (Chicago, 1976). Sobre la Alta Mesopotamia: Harrak, *Hanigalbat*. Sobre Siria: H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.*, I-III (Berlín, 1965-1970); M. Liverani (ed.), *La Siria nel tardo bronzo* (Roma, 1969).

abordan el problema de las conexiones entre las regiones, siendo la más estudiada la relación entre Egipto y Asia.[15] En cambio, resulta muchos más difícil hallar un análisis histórico global de toda la región. En este sentido, el ejemplo más ilustrativo sería la gran obra de referencia sobre la historia del Próximo Oriente antiguo, la edición revisada de la *Cambridge Ancient History*. Parece que una reconstrucción histórica pormenorizada es incompatible con un tratamiento de los problemas generales y de los elementos de unión, e incluso con un tratamiento coherente de las distintas áreas individuales (sobre todo de Siria-Palestina),[16] fragmentadas en múltiples contribuciones más condicionadas por la competencia filológica de los autores que por la realidad histórica.

Hoy no hay por qué buscar nuevas perspectivas ni nuevos métodos de análisis, puesto que la semiología y la teoría de la comunicación, la antropología económica y política, y muchas otras disciplinas forman parte de nuestro saber común. En estos campos se han verificado y mejorado muchas técnicas concretas de análisis, que pueden ayudar –si somos capaces de realizar las adaptaciones necesarias– a comprender mejor el Próximo Oriente antiguo. Basta con conocer y aprovechar las tendencias culturales propias de nuestro tiempo, lo que significa ante todo asociar a la perspectiva histórica una perspectiva antropológica. Porque la historia y la antropología son enfoques distintos, e incluso opuestos, pero sólo en el corto plazo. En la perspectiva a largo plazo, es evidente que son muy similares a la hora de subrayar la diferencia entre nosotros y nuestro objeto de estudio, y ambas insisten en que el observador no debe influir en el fenómeno observado sino que ha de mantener su propia cultura, su propio sistema de valores, su propia ideología, distintos y separados de los de la sociedad estudiada, porque de no hacerlo así corre el riesgo de malinterpretarlos como ejemplos distorsionados, inferiores o anómalos de nuestra cultura, de nuestro sistema de valores y de nuestra ideología.

RECIPROCIDAD Y REDISTRIBUCIÓN

Para el análisis de las relaciones interestatales en el Próximo Oriente antiguo en un primer nivel de aproximación, se han seleccionado dos «mo-

15. Helck, *Beziehungen*; R. Giveon, *The Impact of Egypt on Canaan* (Göttingen, 1978); D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton, NJ, 1992).

16. La historia de Siria-Palestina durante el Bronce final se aborda en capítulos de W. F. Albright (II.xx; II.xxxiii), M. S. Drower (II.x.1-2; II.xxi b), A. Goetze (II.xvii; II.xxiv), K. Kenyon (II.xi), H. J. Franken (II.xxvi b), O. Eissfeldt (II.xxvi a), R. D. Barnett (II.xxviii), sin un plan coherente, y la mayoría de las veces con referencias a regiones externas.

delos de integración» de Karl Polanyi: la reciprocidad y la redistribución.[17] Según su definición más sencilla, «la reciprocidad denota movimientos entre elementos homólogos de complejos simétricos; la redistribución designa movimientos de apropiación en dirección a un centro y luego fuera de él... Por lo tanto, la reciprocidad presupone como escenario unos complejos situados en simetría, mientras que la redistribución depende de la presencia de cierto grado de centralidad en el sistema».[18] Se pueden utilizar estas herramientas analíticas sin tener que aceptar necesariamente muchos de los supuestos e implicaciones de las tesis de Polanyi (como veremos en la siguiente sección), porque significan modelos muy generales y elementales, y precisamente por ello idóneos para analizar (no para describir) *cualquier* situación; son tan generales que dificultan su jerarquización en relación con «nuestro» modelo.[19] Además, se trata de tipos estructurales (o «ideales») y no de fases evolutivas, lo que tampoco invita a establecer una secuencia que culmine «naturalmente» en nuestro propio sistema. Aquí utilizaremos ambos modelos, el de la reciprocidad y el de la redistribución, para abordar las mismas realidades históricas; huelga decir que no intentaremos forzar nuestros datos para que encajen con uno u otro modelo.

17. Para un resumen de las teorías de Polanyi, véase G. Dalton en *Ancient Civilization and Trade* (Albuquerque, NM, 1975), pp. 63-132. Sobre el impacto de Polanyi en los estudios históricos, S. Humphreys en *History and Theory*, 8 (1969), pp. 165-212; Y. Garlan en *La Pensée*, 171 (1973), pp. 118-128; L. Valensi en *Annales ESC*, 29 (1974), pp. 1311-1319. Entre los orientalistas, la obra de Polanyi fue duramente criticada, en parte porque el enfoque filológico dominante en los estudios sobre Oriente Próximo apenas dejaba espacio a enfoques interpretativos más globales, y en parte también porque, en su tratamiento específico del Próximo Oriente, Polanyi eligió ejemplos inadecuados que pusieron de manifiesto sus debilidades filológicas e históricas –véase K. R. Veenhof, *Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology* (Leiden, 1972), pp. 348-357; W. Röllig en *WO*, 8/2 (1976), pp. 286-295; M. A. Powell en *Oikumene*, 2 (1978), pp. 127-144; M. Silver en *Journal of Economic History*, 43 (1983), pp. 795-829; J. Gledhill y M. T. Larsen en *Theory and Explanation in Archaeology* (Nueva York, 1982), pp. 197-229–. Más recientemente, algunos estudiosos de formación orientalista han vuelto a utilizar satisfactoriamente las teorías de Polanyi en la reconstrucción de los sistemas económicos del Próximo Oriente antiguo –por ejemplo, J. J. Janssen, *Commodity Prices from the Ramesside Period* (Leiden, 1975), pp. 558-562; *SAK*, 3 (1975), pp. 127-185; *GM*, 48 (1981), pp. 59-77; J. Renger en *Circulation of Goods in Non-Palatial Context in the Ancient Near East* (Roma, 1984), pp. 31-47, por no hablar, evidentemente, de C. Zaccagnini, *Scambio* y *JNES*, 42 (1983), pp. 245-264; y yo mismo en *MANE*, 1/5 (1979) pp. 21-33–, aunque sospecho que la reacción general no ha sido especialmente entusiasta.

18. K. Polanyi en *Trade and Market in the Early Empires* (Glencoe, IL, 1957), p. 250.

19. Este riesgo es real con el tercer modelo de Polanyi, el «mercado», que tiende a ser identificado con nuestro modelo, y a considerar los demás como sistemas más «primitivos» o «simplistas».

Es evidente que en el nivel de las relaciones familiares o de pequeños grupos, la reciprocidad y la redistribución están presentes en todos los periodos históricos (y prehistóricos), desde el origen mismo de la organización social. La casa es una pequeña organización redistributiva, y sus relaciones cara-a-cara se rigen por la reciprocidad. Pero ambos modelos de integración se aplicaron sólo más tarde a lo político propiamente dicho, y *más* concretamente a las relaciones interestatales, según las circunstancias de la *época*. Pero las conexiones entre la representación de las relaciones interestatales y la de las relaciones familiares eran tan estrechas en el *Próximo* Oriente antiguo (dominado por la cultura campesina) que la terminología y el comportamiento simbólico siempre reflejan huellas de sus orígenes.

La aplicación del modelo redistributivo a las relaciones interestatales se remonta al inicio mismo de nuestras fuentes (escritas), y seguramente al propio origen de los estados existentes desde el periodo de Uruk, aprox. 3500-3000 a.C. Está estrechamente vinculado al origen de la organización estatal concebida como una casa ampliada, o una «gran casa»,[20] para utilizar la antigua terminología,[21] y es especialmente aplicable a la etapa de formación de los estados básicamente aislados que consideran el mundo exterior sólo como una función de sí mismos.

En cuanto a la aparición del modelo de reciprocidad (aunque, al menos en principio, tan «simple» y «primitivo» como el otro), parece ser más tardío, cuando las interacciones entre los distintos estados se hicieron tan intensas que exigían un planteamiento diferente, más flexible que el asociado a la casa «monocéntrica». Y más tarde el modelo de la reciprocidad es re-utilizado (como una metáfora) y aplicado a las relaciones entre estados los cuales mantienen en su interior una organización redistributiva.

Es evidente, pues, que ambos modelos tienen distintas tradiciones y reclaman distintas valoraciones: la redistribución sería históricamente más «arcaica» y la reciprocidad más «evolucionada». En cualquier caso, ambas estaban en uso desde hacía mucho tiempo, mucho antes del Bronce final, aunque el modelo de reciprocidad es más importante en este periodo que en las épocas anteriores o posteriores, cuando el desequilibrio de las relaciones de fuerza y la centralidad de algunos estados dejan poco espacio a una visión multicéntrica y «simétrica» de las relaciones políticas.

20. Esto es el significado del sumerio *é-gal* y del egipcio *pr*^{c}.

21. Sobre la relevancia de la «unidad familiar» en las economías del Próximo Oriente antiguo, véase I. J. Gelb en *JAOS*, 87 (1967), pp. 1-8; y también el número especial de *Oikumene*, 5 (1986), pp. 9-55 (artículos de M. A. Powell, W. F. Leemans, H. Klengel, N. B. Jankowska, J. Zablocka, M. A. Dandamayev).

El carácter interpretativo de los modelos de integración

Los modelos de integración basados en la redistribución y en la reciprocidad se formularon inicialmente a propósito de la circulación de bienes, ámbito donde su aplicación ha sido mayor. Pero debido a sus vastas implicaciones son idóneos para comprender todas las relaciones sociales y políticas, aún cuando no se documenten desplazamientos de bienes. En cada una de las tres partes en que se divide el presente libro («Territorio y fronteras», «Guerra y alianza», «Circulación de bienes»), el uso distinto y alternativo de ambos modelos ha demostrado ser de gran valor heurístico. La condición centralizada *vs.* simétrica de la circulación de bienes coincide a grandes rasgos con una visión centralista *vs.* simétrica de la interacción política en general. Significa que aquí ambos modelos de integración no se entienden como modelos descriptivos de unas redes de intercambio realmente distintas, sino como dos interpretaciones, como dos modelos mentales de una realidad que como tal no pertenece a ningún modelo.

El fallo principal del enfoque polanyiano «ortodoxo» es su omisión del carácter ideológico de los modelos de integración. En el enfoque polanyiano, estos modelos existen en realidad,[22] y los intercambios se realizarían según uno u otro modelo, de modo que sería imposible describir según uno de los modelo un sistema de intercambio organizado según el otro modelo. Dado que la «realidad» de los modelos de Polanyi ha provocado muchos desacuerdos y malentendidos, creo necesario plantear algunas observaciones preliminares. Concretamente merecen destacarse los puntos siguientes:

1. El modelo de reciprocidad comporta, en su forma óptima, la existencia de dos o más socios o interlocutores de igual rango. Ahora bien, la paridad de rango no existe «en la realidad». No existe objetivamente porque dos personas siempre diferirán en cuanto a su posición en la sociedad, su edad, su prestigio, su riqueza, su familia y sus relaciones comerciales, etc. Y tampoco existe subjetivamente, ya que ambos interlocutores ven de modo distinto sus respectivos rangos. Además, en el acto individual del intercambio, cualquier circunstancia fortuita puede distorsionar la igualdad de rango: quién inicia la negociación, a quién le urge más concluir el trato, el resultado de negociaciones anteriores, etc.[23]

22. Dalton en *Ancient Civilizations and Trade*, pp. 91-93.

23. M. D. Sahlins en *The Relevance of Models for Social Anthropology* (Londres, 1966), p. 144 y *passim*.

2. El modelo de reciprocidad también presupone una equivalencia entre los bienes intercambiados, algo que tampoco se da «en la realidad». Los dos interlocutores tienen distintas jerarquías de valores, de modo que la valoración de uno nunca coincide con la valoración del otro. No existe una tercera equivalencia «objetiva», puesto que la equivalencia convencional es el resultado de factores económicos, políticos y otros, y cambia con el tiempo.

Por consiguiente, hay que entender realmente el modelo de reciprocidad como un modelo con dos interlocutores que, con el fin de preservar su relación y las mutuas ventajas que comporta, aceptan la convención de al menos esforzarse por considerar al otro como un igual y los bienes intercambiados como equivalentes, al menos a largo plazo. De este modo el modelo pasa de ser una descripción de los intercambios reales a convertirse en una ideología de los actores implicados en ellos. Bajo la ideología de la reciprocidad, pueden existir relaciones muy desiguales, llegando incluso al caso extremo de una «explotación colonial».[24]

3. El modelo redistributivo destaca no sólo la disparidad de rango entre la agencia central y los interlocutores periféricos sino también el desequilibrio entre las contribuciones centrípedas y las contribuciones centrífugas, estas últimas a veces totalmente ausentes.[25] Por lo tanto la situación «real» puede abarcar desde las contribuciones unidireccionales (forzadas mediante coacción ideológica o física, y con contra dones puramente ideológicos) hasta una sistematización centralizada de las relaciones recíprocas (equilibradas o desequilibradas).[26] Ahora bien, el modelo centralizado sobreimpuesto a una compleja red de relaciones de reciprocidad es el punto de vista del interlocutor central, y el modelo se construye simplemente ignorando todas aquellas relaciones en las que el centro no participa, o que no respetan su centralidad. Pero cualquier interlocutor «periférico» podía crear a su vez su propia red centralizada. Así, en ambos extremos del posible abanico la ideología desempeña un rol esencial, y el mismo intercambio individual puede interpretarse como un elemento constitutivo tanto de una simple relación simétrica como también de una red centralizada más compleja.

24. A. Emmanuel, *L'échange inégal* (París, 1972); A. G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (Nueva York, 1967); S. Amin, *Impérialisme et sous-développement en Afrique* (París, 1976); y otras obras del mismo talante. Sobre todo C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (París, 1975), p. 104, denuncia la aplicación del concepto de reciprocidad a las relaciones de explotación.

25. N. J. Smelser en *Economic Development and Cultural Change*, 8/2 (1959), pp. 173-182, proponía diferenciar la redistribución real de una pauta distinta de «movilización» (p. 179), donde sólo existen las contribuciones centrípedas.

26. Sahlins, *The Relevance of Models*, p. 163.

Pero volviendo al tema central, debe quedar claro que los dos modelos –reciprocidad y redistribución– lejos de ser modelos descriptivos, son *interpretaciones* de una única realidad. En otras palabras, la adopción de uno u otro modelo (primero por parte de los participantes y luego por parte de los observadores externos) se debe a una decisión ideológica, la decisión de seleccionar sólo determinados elementos considerados significativos y descartar otros considerados irrelevantes o inconvenientes.

Veremos, pues, que el mismo episodio puede enmarcarse en ambos modelos al mismo tiempo. Los dos socios o interlocutores pueden ver su relación de manera diferente, simétrica según uno y centralista según el otro; o bien la misma persona puede describir el mismo intercambio como recíproco (al dirigirse a su interlocutor) o como redistributivo (cuando se dirige a su público interno); también puede ocurrir que la valoración de una relación de intercambio sea más compleja, con elementos de ambos modelos. Algunos habitantes de la aldea brasileña estudiada por Lévi-Strauss[27] la describían como una estructura centralizada, y otros como una estructura simétrica, y su plano «real» justificaba ambas descripciones pero sin pertenecer a ninguna de las dos. Análogamente, el mundo político internacional del Próximo Oriente durante el Bronce final se presenta en algunos textos como un mundo centralizado y en otros como una red de relaciones simétricas. Pero el «mundo real» es mucho más complicado y es imposible describirlo adecuadamente debido a la falta de datos cuantitativos, pero es evidente que contenía elementos de ambos modelos. Una selección inteligente de los elementos permitía a los protagonistas describir la realidad de la forma más coincidente con su trasfondo cultural y con sus objetivos políticos.

PRESTIGIO E INTERÉS

La selección de un modelo interpretativo por parte de los propios actores políticos no es arbitraria. Para ser plausible y eficaz, tiene que coincidir al máximo con la situación real, y tiene que estar profundamente imbuida de la cosmovisión tradicional de su país y de su cultura, En efecto, un país como Egipto, dados su concisión y su aislamiento geográficos en medio de un «vacío» a su alrededor, su cosmovisión centralista consolidada y su real superioridad material respecto a sus interlocutores, utiliza con frecuencia el modelo redistributivo. En cambio, los reinos asiáticos, que disponen de unas fronteras más abiertas y fluctuantes, de un equilibrio de poder a veces menos

27. C. Lévi-Strauss en *Bijdragen tot de Tal-, Land- en Volkenkunde*, 62/112 (1956), pp. 99-128, reeditado en su *Anthropologie structurale* (París, 1958).

estable pero básicamente equilibrado en el tiempo, y con intercambios de carácter pluridireccional, adoptan necesariamente una visión simétrica de las relaciones políticas. Claro que puede objetarse que la sugerencia de un análisis comparado de ambos modelos de integración no es sino una invitación a estudiar las cosmovisiones egipcia vs. asiática.

También hay que tener en cuenta el desarrollo diacrónico de las relaciones políticas. Quizás Ramsés II aliente más la interpretación en términos del modelo de reciprocidad que Tutmosis III, dado que el equilibrio militar del primero respecto a los hititas era relativamente igualado, mientras que el equilibrio militar del segundo respecto de Mitanni le era claramente favorable. ¿Acaso la evolución hacia el imperio de Hatti y de Asiria explica los elementos centralistas de sus respectivas visiones del mundo? Y, después de todo, ¿las dinámicas políticas propiamente dichas no explicarían la mayoría de las declaraciones de los textos, sin necesidad de recurrir a la ideología y a la semiología?

El factor geopolítico es innegable, perfectamente conocido y a menudo tomado en consideración (¡por lo general como el único factor!); también el factor diacrónico se entiende fácilmente. Pero las diferencias más interesantes, el carácter verdaderamente convencional del uso de los modelos de interpretación, surgen cuando se comparan textos de distinta tipología pero pertenecientes al mismo país y al mismo periodo. Al igual que en un experimento de laboratorio, hay que controlar algunos factores (en nuestro caso, las diferencias en el espacio y en el tiempo) para comprobar la importancia del factor objeto de estudio. El resultado de ese «experimento» indica que la diferencia fundamental se halla entre dos series de documentos, con las respectivas diferencias de destinatario, objetivos y carácter.

En un lado tenemos los documentos dirigidos al público interno, que abarcan desde las inscripciones en los monumentos reales hasta las que aparecen en tumbas privadas pero que tienen en común una finalidad conmemorativa, la importancia que se concede al prestigio, una visión centralizada y un desinterés por el punto de vista de los interlocutores externos. Estos textos constituyen una prueba documental o una clara evidencia de la posición política y/o social del autor, a todos los niveles, ya se trate del control ideológico y administrativo del reino por parte del faraón, o bien del rango social de un funcionario muerto.

En el otro lado tenemos los documentos dirigidos a los interlocutores externos, que constituyen la esencia operativa de las relaciones interestatales. Estos textos van desde los tratados internacionales hasta las cartas intercambiadas entre unos personajes privados, pero todos ellos tienen en común una finalidad de integración, la importancia concedida al interés, una cosmovisión simétrica y un interés por el punto de vista del interlocutor, especialmente cuando la finalidad es modificarlo o superarlo.

Ambas situaciones están lógicamente interconectadas. Un sólido prestigio frente al público interno es necesario para poder negociar desde una posición de fuerza, y el éxito en las negociaciones incrementa el prestigio interno. Pero se trata de dos momentos que son básicamente distintos y, por lo tanto, requieren una percepción y una representación de la realidad también distinta. Nuestra descodificación de los textos de ambas series (y también de subseries más especializadas con sus propias características) exige una atención constante a los elementos fundamentales de la teoría de la comunicación: quién es el autor del mensaje, quién es el destinatario (incluidos otros destinatarios secundarios), cuál es el medio de comunicación, cuál es la finalidad del mensaje, qué código se ha utilizado y por qué, qué sabemos sobre contactos anteriores entre esos mismos interlocutores, etc. Si analizamos estos factores, podremos identificar los elementos que corresponden a la ideología y los que corresponden a la realidad, es decir, distinguir aquello que es convención estereotipada de aquello que es información específica.[28] Seguramente habrá que desechar alguna información histórica (considerada como tal con demasiada ligereza debido a un análisis incorrecto), pero podremos conocer en profundidad el grueso de la información, con todos los matices y connotaciones pertinentes. Pero sobre todo podremos reconstruir la dinámica de los sistemas de interacción, si bien dentro de ciertos límites, debido a la escasa e irregular muestra de datos a nuestra disposición.

El objetivo de reconstruir un sistema de valores en lugar de un conjunto de hechos históricos concretos, es decir, de centrarnos más en la estructura que en los acontecimientos, no significa falta de interés por la historia, la historia política. Porque de algún modo tenemos que conocer el código para comprender cada mensaje; es decir, tenemos que reconstruir una «gramática» para poder leer un texto. Significa que primero tenemos que abordar la ideología política global si queremos realmente comprender los acontecimientos políticos. Pero del mismo modo que un código desconocido se descifra descodificando los mensajes, y que una gramática se reconstruye a partir del análisis de los textos, también nuestro análisis estructural empieza con documentos concretos; y aunque aquí el objetivo no es reescribir la historia política del Próximo Oriente durante el Bronce final, un lector atento encon-

28. A principios de los años setenta, cuando tratábamos de descodificar los mensajes de las antiguas inscripciones reales, nos influyeron considerablemente los estudios sobre la «contra-información» que entonces se estaban aplicando a los medios de comunicación modernos. En este sentido, quisiera muy especialmente señalar mi deuda con R. Barthes, *Mythologies* (París, 1957), y con otras obras italianas como U. Eco, *Il costume di casa* (Milán, 1969). Entre los orientalistas, la descodificación crítica del «discurso» político culminó con la publicación de J. Chesneaux, *Du passé faisons table-rase?* (París, 1976).

trará muchas pistas en esa dirección, pese a que la organización estructural de los temas dificulta el uso de este libro como un manual de historia política.

LÍMITES GEOGRÁFICOS Y CRONOLÓGICOS

Una vez seleccionado el periodo del Bronce final como periodo particularmente apto para el análisis (véase más arriba la sección del sistema regional del Bronce final), los límites temporales y espaciales han fluctuado con relativa libertad, impuestos básicamente por la propia documentación. Respecto al espacio, el grueso de los datos procede de (o se refiere a) Egipto, Siria-Palestina, Anatolia Central/Oriental y Alta Mesopotamia). Un país importante en aquel sistema, Babilonia, está aquí sub-representado sencillamente porque los datos procedentes de esa zona resultan, en mi opinión, de escasa utilidad. Habría sido mejor ampliar el marco espacial para incluir el mundo micénico por un lado y Elam por otro, pero los documentos procedentes de esas áreas son si cabe aún menos adecuados para el tipo de análisis que pretendemos realizar. En cuanto a la «periferia» –el Mediterráneo, África oriental, Arabia e Irán– aún era «prehistórica» en aquella época, ya que allí no hay evidencia escrita. Los límites espaciales coinciden, pues, con los límites de la evidencia escrita con cierto valor ideológico, pero es preciso subrayar que este tipo de delimitación no es en absoluto artificial. Cuesta imaginar que la base documental esté tan distorsionada como para obviar completamente una región que efectivamente mantenía contactos con el centro del sistema al mismo nivel y a través de los mismos procedimientos. La distribución de las inscripciones reales, de las cartas y de los tratados coincide con la distribución de los centros políticos que interactúan entre sí. Y la presencia misma de la escritura se limita a, y es distintiva de, aquellos países que habían alcanzado el nivel tecnológico y organizativo suficiente como para ser aceptados como interlocutores en el sistema regional.

El mismo tipo de consideraciones prácticas (pero históricamente motivadas) son aplicables a los límites temporales. El comienzo y el fin del Bronce final vienen marcados por dos «edades oscuras» durante las cuales la cantidad de documentos disponibles disminuye considerablemente, y en algunas áreas desaparece por completo,[29] sobre todo al final del periodo, puesto que

29. En los últimos años, P. James, *Centuries of Darkness* (New Brunswick, NJ, 1993) y H. Gasche *et al.*, *Dating the Fall of Babylon* (Gante 1998) han tratado de eliminar las «edades oscuras» acortando la cronología. Pero las «edades oscuras» existen realmente, y son la materialización del carácter problemático de la continuidad tanto de las fuentes disponibles como del desarrollo histórico tan característico de los tiempos pre-modernos.

los desórdenes de principios del siglo XII se traducen en una total ausencia de documentos escritos en Anatolia, Siria y Palestina. Los estados mejor protegidos, como Egipto, Asiria y Babilonia, mantienen sus niveles organizativos y documentales, pero su implicación en los contactos internacionales también disminuye. Por todo ello, el límite más antiguo (aprox. 1180 a.C.) está muy claro, si bien cuando se ha considerado oportuno hemos utilizado algunos documentos de décadas posteriores de Egipto (Un-Amón) y Asiria (Tiglatpileser I) para mostrar la mezcla de conservación y de innovación presente en los procedimientos políticos y en las ideologías de los centros más conservadores.

El problema de los límites finales es más complejo: si la transición arqueológica del Bronce medio al Bronce final es más convencional que sustancial, el sistema interregional activo desde el siglo XV hasta el siglo XIII ya estaba también muy avanzado en los siglos XVIII y XVII. En este caso, contamos con algunos episodios importantes: en Egipto, el inicio de la XVIII Dinastía (hacia el 1580 a.C.) significa también el principio de la expansión egipcia en Asia. En la Alta y Baja Mesopotamia la creación del reino de Mitanni y del reino cassita (hacia el 1600 a.C.) constituye un claro punto de partida. En este caso también se han utilizado datos correspondientes al periodo de formación cuando se han considerado de especial interés. Pero el periodo objeto de análisis propiamente dicho dura cuatro siglos, desde principios del siglo XVI hasta principios del siglo XII a.C.

Una tercera delimitación de nuestra base documental es de carácter político. Todos los documentos pertenecen a las elites políticas, la mayoría a los palacios reales, lo cual significa que la ideología política que reflejan es la ideología de la clase dirigente. En este sentido es oportuno analizar dos cuestiones, aunque dada la enorme discrepancia entre unos datos limitados y el gran espacio que queda para la especulación y las hipótesis, me limitaré a algunas pocas afirmaciones incontestables.

La primera cuestión tiene que ver con los destinatarios de la propaganda real. Como sólo los escribas podían leer los textos y algunos textos ni siquiera eran visibles, parece que los destinatarios eran solamente unas pocas personas, razón por la cual se hace difícil hablar de «propaganda».[30] De hecho todo es una cuestión de grado, y es indudable que hay una relación inversa entre el detalle y la difusión de las ideologías políticas. Los textos más téc-

30. P. Garelli en *Akkadica*, 27 (1982), pp. 16-29; W. Mayer, *Politik und Kriegskunst des Assyrer* (Münster, 1995), pp. 5-6. A estas alturas, la palabra «propaganda» ya se ha convertido en un término corriente en los estudios sobre el Próximo Oriente, véase por ej., J. J. Finkelstein y A. L. Oppenheim en *Propaganda and Communication in World History*, I (Honolulu, HI, 1979), pp. 50-110, 111-144; a lo largo de este libro se citarán muchos otros estudios.

nicos, detallados y complejos estaban destinados a los círculos palaciegos, en su mayoría escribas y altos funcionarios: sólo ellos tenían acceso a esos textos y podían entender sus implicaciones; sólo ellos estaban profesionalmente interesados en ellos; y el rey tenía que saberlos convencidos e incondicionales de la ideología oficial. Puede decirse, pues, que los autores y los destinatarios de los textos políticos eran uno y el mismo, lo cual es perfectamente normal en todos los periodos históricos. Pero había además otros canales para difundir más ampliamente las ideologías políticas por todo el país, canales verbales, visuales y ceremoniales, donde también la arquitectura desempeñaba un papel importante. Lógicamente la riqueza de la ideología política se empobrecía cuando se usaba este tipo de canales, pero también la necesidad de inculcación ideológica se reduce al pasar del palacio real a la capital y, de allí, a las ciudades y provincias periféricas, a las pequeñas aldeas del medio rural y a los grupos pastores de las estepas o de las montañas. De modo que los textos que tenemos no estaban al alcance de toda la población, pero algo de ellos siempre llegaba a todo el mundo en función de su nivel cultural y su implicación política.

La segunda cuestión es la de la diferenciación de la ideología según los estratos socioeconómicos. No sabemos casi nada sobre las ideologías políticas (y sobre las cosmovisiones en general) de las clases inferiores, al menos durante el periodo que aquí analizamos, y lo poco que sabemos siempre viene filtrado a través de los textos de las clases dirigentes. Los elementos más generales de la ideología dominante –especialmente respecto al tema de las relaciones con los extranjeros y el mundo externo– parecen ser básicamente comunes a todos los estratos sociales y políticos, y en cambio los aspectos más específicos se seleccionan según los intereses, necesidades, sentimientos y tradiciones concretas de los distintos grupos y clases sociales. De todos modos, nuestro análisis se limita inevitablemente a las ideologías políticas de las clases gobernantes.

Se hace necesaria una última consideración, de carácter más práctico. El estudio que aquí realizamos no pretende abarcar de forma exhaustiva las relaciones internacionales del Próximo Oriente antiguo, ni pretende utilizar todos los documentos existentes relacionados con el tema. Es selectivo en cuanto a su enfoque, con algunos análisis generales y otros muy concretos, y un análisis particularmente detallado de algunos textos y términos de especial relevancia para nuestras tesis. Si todos los párrafos de este libro aprovecharan plenamente toda la base documental disponible y la profundizaran analíticamente, todos y cada uno de ellos podría convertirse perfectamente en una monografía. Pero evidentemente ello no es factible ni tampoco deseable: sólo deseo destacar que la presente obra no agota el tema sino que más bien sugiere una nueva dirección para los estudios históricos sobre el

Bronce final. El tratamiento desigual del tema, dictado por la desigual disponibilidad de los datos y el desigual reflejo del mundo político que contiene esos datos, convierten este ensayo en una perspectiva relativamente personal sobre un tema que «en la realidad» tuvo que ser mucho más complejo y contradictorio.

Primera parte

TERRITORIO Y FRONTERAS

1. Territorio interno y territorio externo

La noción de un espacio homogéneo, cualitativamente indiferenciado, visto como lugar geométrico de las posiciones recíprocas entre objetos, y por lo tanto inmutable sea cual sea el punto de observación adoptado, es una abstracción «moderna» sólo pertinente para determinados campos de análisis. Pero en la actividad política, y en general en las relaciones humanas, el espacio –o el territorio– apenas se ha percibido como algo homogéneo. Y lo mismo es extensible a la actualidad, porque si bien a la hora de abordar problemas de geometría o de física somos seres euclidianos y «racionales», esa racionalidad brilla por su ausencia cuando se trata de otras pesonas u otras comunidades políticas, algo que resulta aún más evidente si cabe en el periodo aquí considerado, cuando incluso los documentos oficiales aplicaban libremente símbolos e ideas que en los documentos políticos modernos suelen ser menos evidentes, ocultos en parte por una reescritura modelada por el pensamiento racional hegemónico.[1]

La diferenciación cualitativa de la percepción territorial se basa en impresiones psicológicas obvias, fundamentalmente centradas en la búsqueda de seguridad. El enfoque más influyente del pasado surgió de la teoría del pensamiento «mítico» (o incluso «primitivo»),[2] que también se introdujo en los estudios sobre el Próximo Oriente antiguo.[3] Es preciso superar el prejuicio según el cual ese enfoque es aplicable solamente al pensamiento «primi-

1. P. Janni en *AION*, 33 (1973), pp. 445-500; 35 (1975), pp. 145-178.

2. Las obras clásicas son L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Paris, 1922); E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. II: Das Mythische Denken* (Oxford, 1923).

3. H. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946). Véase hoy P. Machinist en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Nueva York, 1986), pp. 195-200.

tivos y sarcaicos, mientras que «nuestra» forma de pensar sería la normal y racional, una idea a su vez perfectamente mítica.[4] Eliminado este prejuicio los estudios sobre el pensamiento mítico conservan un gran valor heurístico y de hecho siguen utilizándose corrientemente en la fenomenología de la religión y en otros ámbitos similares.[5] No es preciso analizar aquí las raíces psicológicas de la valoración diferenciada del espacio. Baste decir que encuentran una aplicación concreta en la preferencia de lo conocido sobre lo desconocido, de la luz sobre la oscuridad, de lo cerrado sobre lo abierto, de lo sólido frente a lo frágil, de lo compacto frente a lo disperso, de lo fijo sobre lo móvil, de lo familiar frente a lo extraño, etc. La concentración de todas las cualidades positivas de las alternativas mencionadas conforma (óptimamente) el área donde se halla el sujeto, mientras que las alternativas negativas se desplazan a la periferia. No es sólo, ni principalmente, una cuestión de comportamiento práctico, sino también, y sobre todo, una cuestión de representación simbólica de la realidad, un sistema de valores.

La oposición entre el centro y la periferia puede percibirse desde diferentes niveles e influye en mayor o menor medida en la organización social. Hay un nivel de relaciones personales (la casa o la familia); hay un nivel local (la comunidad u asentamiento) formado por las personas y los lugares que solemos frecuentar en la vida cotidiana; y hay un nivel más amplio aplicable a la unidad nacional o cultural. Las personas que comparten una lengua y unos valores, costumbres y procedimientos, y que están inmersas en el mismo sistema administrativo, económico y político, tienden a diferenciar su propio territorio de las zonas circundantes. Esta diferencia puede verse reflejada incluso en la terminología: por ejemplo, en sumerio el país interno es *kalam* y las tierras/montañas circundantes *kur.kur*;[7] en egipcio el valle del Nilo es *t'*, las montañas adyacentes son *ḫ'sjwt*, la tierra agrícola oscura es *kmt*, y la estepa rojiza exterior es *dšrt*.[8] Una contraposición similar entre «nuestro» pueblo interno y los pueblos extranjeros[9] parece desarrollarse en el pri-

4. El punto de inflexión llegó con C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris, 1962).

5. Las páginas de M. Eliade sobre la estructura cíclica del tiempo (*Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949), o sobre el carácter cósmico vs. caótico del espacio interno vs. externo (*Le sacré et le profane*, Paris, 1965), todavía son útiles.

6. Egipto: H. Brunner en *Studium Generale* 10 (1957), pp. 612-620; J. Leclant en *Revue de Synthèse*, 55-56 (1969), pp. 217-239; Mesopotamia: E. Cassin, *ibid*, pp. 241-257.

7. H. Limet en *RA*, 72 (1978), pp. 1-12; G. Steiner en H. J. Nissen y J. Renger (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn* (Berlín, 1982), pp. 633-664.

8. E. Hornung en *MDIK*, 15 (1957), pp. 122-123; *LA*, I (1975), pp. 76-78.

9. Hebreo *«am* (nuestro) pueblo» vs. *goyim* «pueblos (extranjeros)»: E. A. Speiser en *JBL*, 79 (1960), pp. 157-163; *THAT*, I, pp. 965-973; *TWAT*, II, pp. 290-325; R. McC. Good, *The Sheep of His Pasture* (Chico, CA, 1980).

mer milenio –Edad del Hierro–, contraposición aún desconocida en los estados territoriales (no «nacionales») de la Edad del Bronce.[10]

Ahora bien, la nítida diferenciación entre país interno y país externo pudo verse influida –y facilitada– en ciertos casos por factores topográficos y ecológicos, que de hecho determinaron la propia constitución de algunas unidades políticas y el establecimiento de fronteras culturales y lingüísticas. El ejemplo más claro es Egipto, donde las diferencias entre el fértil valle irrigado y la estepa árida o el desierto, entre el campo intensamente poblado y el espacio «vacío» de alrededor, son impresionantes. Egipto es además una región relativamente cerrada, con sólo algunas «puertas» que la conectan con otras áreas (lejanas y menos densas) de asentamiento intensivo.

Mesopotamia es un caso ligeramente distinto: limita con el desierto por el suroeste y con las montañas al noreste, pero como región está mucho más abierta a los contactos con las regiones circundantes. Disfruta además de una mayor complejidad interna y de unas fronteras sociales y ecológicas móviles.[11] Otros países (Anatolia, Siria-Palestina e Irán) tienen razones geográficas menos claras para considerarse a sí mismos bien delimitados y cualitativamente diferentes de sus vecinos, y sin embargo también desarrollaron una visión centralista y una estimación cultural diferenciada del espacio.

En efecto, debemos tener debidamente en cuenta la discontinuidad poblacional del Próximo Oriente en el Bronce final.[12] La población (especialmente quienes gozaban de una vida urbana y de una sociedad estatalizada) estaba concentrada en áreas relativamente limitadas, desde las grandes llanuras aluviales de Egipto y de la Baja Mesopotamia hasta los pequeños enclaves de montaña, separados entre sí por la estepa o los bosques o montañas habitados por una población poco densa –si es que la había– de escaso desarrollo tecnológico y organizativo. Por lo tanto, los contactos, e incluso el conocimiento, de cuanto había más allá de los límites ecológicos y de las fronteras políticas eran más bien difíciles, y no formaban parte de la experiencia cotidiana de la gente corriente.

Esta tendencia al aislamiento logró mantener viva una percepción «nuclear» o «centralista» de las relaciones territoriales, una percepción que sólo desaparecería con la intensificación de los contactos con el mundo exterior, y una experiencia de pueblos diversos que pondría de manifiesto que esa diversidad no era natural sino cultural, y cuantitativa más que cualitativa. En

10. G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria* (Roma, 1967); E. Paltiel en *Abr-Nahrain*, 19 (1981), pp. 43-61.

11. R. McC. Adams en Ch. Moore (ed.), *Reconstructing Complex Societies* (Cambridge, MA, 1974), pp. 1-20.

12. M. Rowton en *Studies B. Landsberger* (Chicago, IL., 1965), pp. 375-387.

otras palabras, las barreras ecológicas no son la causa de la valoración diferenciada del espacio geográfico (que nace de rasgos psicológicos básicos), sino un factor de su organización y su consolidación en forma de estereotipos culturales (y posteriormente «nacionales»).

Los elementos geográficos y las características culturales de los habitantes del mundo periférico se consideran no sólo diferentes sino inferiores a los del territorio central. Si la periferia es un desierto, será sede de la muerte y del vacío (incluso la imagen de los infiernos);[13] si es una zona arbolada, será la sede de la oscuridad; y si es una montaña, será de difícil acceso. Sus recursos económicos (véase el capítulo 21) son limitados e insuficientes para la vida humana: adquieren un valor razonable sólo en función de las complejas e importantes necesidades del territorio central. La cultura de los extranjeros es vista bien como carente de los requisitos elementales del mundo civilizado (véanse los estereotipos mesopotámicos de los nómadas que «no conocen/no tienen casa/ciudad/grano/etc.»),[14] bien como el claro contraejemplo de la propia. En un himno real ramésida, los asiáticos son «los que siembran en verano y cosechan en invierno».[15] Entre los muchos tópicos a analizar, aquí seleccionaremos sólo dos: la lengua como elemento sustancial de la cultura, y el agua como elemento esencial de la vida.

En el círculo de los escribas del periodo ramésida, la educación de los niños, la asimilación de los extranjeros y la domesticación de los animales se colocan en el mismo saco, y se contraponen a la cultura del varón egipcio adulto y educado. Las Instrucciones de Ani, un texto erudito de finales de la XVIII Dinastía, ofrece el cuadro más detallado:

> El león salvaje depone su furia, y se asemeja al tímido asno. El caballo acepta los arreos, y obediente sale fuera. El perro obedece las palabras, y camina detrás de su amo. El simio lleva el bastón, aunque su madre no lo llevara. La oca regresa del estanque, cuando van a encerrarla en el corral. Se enseña al nubio a hablar egipcio, y también al sirio y a otros extranjeros.[16]

Idéntica perspectiva se observa en las misceláneas de los escribas: «El simio entiende las palabras, aunque procede de Kush».[17] Es decir, el simio tie-

13. A. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religion* (Uppsala-Leipzig, 1950); S. Talmon en *Figurative Language in the Ancient Near East* (Londres, 1987), pp. 117-142; N. Wyatt en *UF*, 19 (1987), pp. 375-389.

14. G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Nápoles, 1966), pp. 89-95; J. Cooper, *The Curse of Agade* (Baltimore, MD, 1983), pp. 30-33.

15. V. Condon, *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period* (Berlín, 1978), p. 21.

16. *AEL*, II, p. 144.

17. *LEM*, p. 13.

ne dificultades para hablar «egipcio» (recuérdese que la «lengua egipcia» [*ns n rmt*] es literalmente «la lengua humana»),[18] no por ser un animal, sino por ser de Kush. Es de suponer que los simios normalmente comprenden, y posiblemente hablan, la lengua de Kush. Los animales y los extranjeros pueden aprender el egipcio, pero su lengua original es físicamente distinta, e «invertida» respecto a la lengua «humana/egipcia»:

> Llevados a Egipto (los libios) fueron recluidos en fortalezas... Estando al servicio del rey, oyeron hablar la lengua egipcia, y el rey les permitió olvidar su propia lengua, invalidó sus lenguas.[19]

También en Asia puede rastrearse la idea de que las lenguas extranjeras son objetivamente incomprensibles, y más bien comparables a las voces animales (sobre todo de los pájaros). Pero allí donde el bi- y el multilingüismo se convierten en una experiencia corriente, las distintas lenguas se valoran y se sitúan en el mismo plano, y entre ellas se da una «correspondencia» (el término técnico es *mitḫurtu*)[20] que encuentra su expresión en la creación de vocabularios bi- y multilingües,[21] en traducciones interlineales[22] y en el uso generalizado de intérpretes.[23]

El caso del agua es bastante similar. Si se llega a un río extranjero, de tamaño comparable al del Nilo (por ejemplo, el Éufrates), se clasifica como «agua invertida» (*mw qd*) porque fluye en sentido contrario.[24] Pero la creencia general es que los países extranjeros carecen de ríos, y que para sus necesidades agrícolas dependen de la lluvia, un sucedáneo bastante inferior y poco fiable:

> Tú haces un Nilo en el mundo inferior, tú lo educes porque deseas sustentar al pueblo (de Egipto), según tú los hiciste para ti mismo... Todos los países extraños y distantes (también) hiciste su vida, pues estableciste un Nilo en el cielo, para que descienda para ellos y haga olas sobre los montes, como el gran mar verde, para irrigar sus campos en sus ciudades. ¡Cuán efectivos son tus propósitos, oh Señor de eternidad! El Nilo del cielo es para los pueblos extranjeros y para las bestias de to-

18. Sobre el «egipcio» *rmṯ* y «hombre», véase M. Defossez en *GM*, 85 (1985), pp. 25-27.
19. S. Sauneron en *BIFAO*, 60 (1960), p. 41; S. Donadoni en *VO*, 3 (1980), pp. 1-14.
20. Liverani en *VO*, 3 (1980), pp. 15-31. Sobre los lenguajes animales W. G. Lambert en *AnSt*, 20 (1970), pp. 111-117; sobre *mitḫurtu* W. von Soden, *Zweisprächigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens* (Viena, 1961).
21. Sh. Izreel, *The Amarna Scholarly Tablets* (Groningen, 1997), pp. 37-81.
22. *RIA*, 5 (1976-1980), pp. 124-128.
23. I. J. Gelb en *Glossa*, 2 (1968), pp. 93-104.
24. D. B. Redford en *JSSEA*, 10 (1979), pp. 68-69.

do desierto que van sobre (sus) pies; (en cambio, el verdadero) Nilo sale del mundo inferior para Egipto.[25]

Este es el himno de Amenofis IV a Atón, un intento poco habitual de una visión universalista y equilibrada del mundo donde todos gozan de los beneficios de un dios universal, si bien el egipciocentrismo sigue impregnándolo todo.

Evidentemente también el territorio interno puede tratarse a distintos niveles, desde el mítico hasta el técnico. En el caso de Egipto, la idea mítica se basa en la «unión de Ambas Tierras» (*sm' t'wy*), un mito político fundamental de la ideología faraónica.[26] Existen textos de carácter más realista, desde los que presentan cálculos teóricos/generales de la extensión del país,[27] hasta los que contienen una descripción técnico-administrativa de su subdivisión en grandes propiedades (templos o palacios) y en campos individuales, como es el caso del gran catastro del Papiro Wilbour.[28]

El mismo abanico de posibilidades es aplicable a los países extranjeros: desde una lista mítica y estereotipada de los «Nueve Arcos»,[29] hasta el instrumento técnico del «Itinerario»,[30] como el que aparece englobado en los Anales de Tutmosis III,[31] o el reconstruible a partir de la carta de Anastasi I.[32] Reconstruyendo la información contenida en este texto, es posible asimismo recrear una valoración diferenciada de Siria tal como la veían los mensajeros y funcionarios egipcios que viajaron por aquella tierra. Algunos lugares bajo control administrativo egipcio, como Jaffa, se consideran sumamente seguros (aparte de los robos y algunos problemas menores con los habitantes) y eficientes (los artesanos locales pueden reparar los carros), mientras que otros lugares, como Tiro y Biblos, se ven algo extraños pero urbanos y civilizados pese a todo. Pero el espacio entre ellos es hostil: a las dificulta-

25. *AEL*, II, p. 98. Véase S. Sauneron en *BIFAO*, 51 (1952), pp. 41-48.

26. H. Schäfer en *MDIK*, 12 (1943), pp. 73-95; H. Goedicke en *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, I (Cairo, 1985), pp. 307-324.

27. A. Schlott-Schwab, *Die Ausmasse Ägyptens nach altägyptischen Texten* (Wiesbaden, 1981).

28. A. H. Gardiner, *The Wilbour Papyrus*, II-III (Oxford, 1948).

29. E. Uphill en *JEOL*, 19 (1965-1966), pp. 393-420; J. Vercoutter en *BIFAO*, 48 (1949), pp. 108-128, 189-202; *LA*, I (1975), pp. 841-845; IV (1982), pp. 472-473; D. Valbelle, *Les neuf arcs* (París, 1990).

30. Sobre el itinerario como instrumento técnico de los pueblos que desconocen los mapas geográficos, véase P. Janni, *La mappa e il periplo* (Roma, 1984), pp. 31-32 y *passim*. Sobre el período aquí analizado, W. Röllig en *DaM*, 1 (1983), pp. 279-284; A. H. Gardiner en *JEA*, 6 (1920), pp. 99-116; H. Limet en *Transeuphratène* 8 (1994), pp. 95-107.

31. D. B. Redford en *JSSEA*, 12 (1982), pp. 55-74.

32. *ANET*, pp. 475-479.

des físicas (hay que atravesar montañas y ríos, malos caminos, bosques) se añade la presencia de animales salvajes y de hombres también salvajes y feroces.[35] El control civil de la caótica periferia es difícil, el territorio es demasiado vasto y diferente, y también vacío y lleno de peligros, donde todo se mueve y permanece agazapado o en la sombra. La sensación general es de inseguridad.

El control hitita del territorio de los kashka no difiere mucho del control egipcio de Siria-Palestina. Las Instrucciones para el *bēl madgalti*[34] (el jefe de guarnición de una torre de vigilancia) pueden analizarse de la misma manera. Hay un espacio cerrado y bien protegido: la propia *madgaltu*, la torre o fortaleza de la guarnición, y en el interior de ese espacio todo debe funcionar con un cuidado y una precisión tan obsesivos que revelan un grado considerable de ansiedad. Cada año hay que revestir los muros, limpiar los canales de drenaje y comprobar las cerraduras; las dimensiones de vigas y tablones tienen que ser exactas (se dan codos y dedos); y así todo lo demás. Se concede máxima prioridad a la vigilancia desde las murallas y al abrir y cerrar las puertas de la fortaleza, los puntos más críticos para acceder al mundo exterior (y viceversa) que escapa a todo control.[35] Al otro lado de las murallas, donde se suceden los robos y otros diversos delitos, la guarnición hitita debe proceder con la máxima cautela: los exploradores van delante de las tropas, las cuales no deben perseguir a las fuerzas enemigas durante más de tres días; y el jefe de la guarnición no puede ausentarse más de dos días. Una jornada de marcha constituye el máximo radio de seguridad.[36]

Entre la fortaleza cerrada y protegida y el territorio peligroso y desconocido, existe un cinturón intermedio: las aldeas locales, habitadas por extranjeros y deportados, también extranjeros. En las aldeas hay que imponer el control hitita y establecer la civilización. Estas tareas deben cumplirse con prudencia, siempre a tenor de los deseos de las autoridades locales, y mostrando la máxima consideración hacia dos cuestiones sumamente próximas a las necesidades y a los valores de la población local: la restauración de los

33. *ANET*, pp. 477-478.

34. E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte* (Graz, 1957), pp. 41-52; A. Goetze en *JCS*, 14 (1960), pp. 69-73. Sobre la amenaza de los kashka, los «limes» hititas y la política de «pacificación» (= sumisión), véase E. von Schuler, *Die Kaškäer* (Berlín, 1965), esp. pp. 61-65; M. Marazzi en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 29 (1988), pp. 138-145.

35. Puertas: H. Otten en *BaM*, 3 (1964), pp. 91-95; I. Singer en J. Westenholz (ed.), *Capital Cities* (Jerusalén, 1998), pp. 169-176.

36. E. Laroche en *RHA*, 67 (1960), pp. 81-86; Sobre la frontera de Kashka J. M. González Salazar en *AuOr*, 12 (1994), pp. 109-176; T. R. Bryce en *Tel Aviv*, 13-14 (1986), pp. 85-102.

templos y lugares de culto, la sustitución del personal sacerdotal y las fiestas. y la administración de justicia:

> Como se ha hecho siempre desde los tiempos antiguos, en una ciudad donde habitualmente se hubiera impuesto la pena de muerte, se seguirá esa práctica. Pero en una ciudad donde se hubiera impuesto el exilio, se seguirá manteniendo (la costumbre).[37]

Los hititas, que en su trato con los pueblos periféricos despliegan una mentalidad tan «etnológica» y capaz de apreciar la diversidad cultural,[38] y se esfuerzan por ampliar el cosmos a expensas del caos circundante, se muestran en cambio más crueles y «centralistas» cuando alguna costumbre extraña de la periferia bárbara representa un peligro para su país interno e incluso para el palacio real. En tal caso, tal como muestran claramente las normas aplicables al matrimonio de una princesa hitita con el jefe «bárbaro» de los hayasha, la anomalía o la diversidad deviene un crimen.[39]

37. *ANET*, p. 211.

38. «Etnología» hitita: von Schuler, *Kaškäer*, pp. 1-10, 76-77.

39. *HDT*, pp. 27-28; comentarios de von Schuler, *Kaškäer*, pp. 6-7; Pintore, *Matrimonio*, pp. 72-73; O. Carruba en *Festschrift H. Otten* (Wiesbaden, 1988), pp. 59-75.

2. El dominio universal

El uso de títulos y epítetos reales alusivos al dominio universal del mundo es bien conocido en todas las épocas de la historia del Próximo Oriente antiguo, sobre todo en el Bronce final. Es un interesante problema de orden lógico y taxonómico: cómo expresan los antiguos escribas la totalidad, y por consiguiente, ¿cómo expresar el dominio universal? La manera más sencilla es afirmar la autoridad sobre un mundo visto como una unidad indiferenciada. Un ejemplo clásico es el título acadio *sar kissati* («rey del universo»), que en nuestro periodo adoptan los reyes cassitas (desde Kurigalzu I) en su sentido abstracto,[1] y los reyes asirios (desde Assur-uballit I hasta Tiglatpileser I),[2] y como reacción también lo adoptará el rey hitita Tudhaliya IV,[3] seguramente aludiendo directamente al control sobre la Alta Mesopotamia. Otra forma es afirmar el control sobre una totalidad, o un todo, entendida como algo unido aunque no unitario, homogéneo pero no compacto, como se insinúa en el título acadio *šar/bēl kiššat nišē*, «rey/señor de la totalidad de las gentes»,[4] o en el título egipcio *nb n ḫ'swt nbt*, «señor de todas las tierras».[5]

Pero es más frecuente ver la totalidad como algo estructurado, esto es, subdividida en diferentes partes. De este modo se destacan las relaciones espaciales respecto al país central y se confirma su posición de eje central del mundo. La totalidad suele estructurarse sobre todo oponiendo el país interno y la periferia (por ej., *ḥq', kmt dšrt*, «rey de la tierra agrícola y de la estepa», o simi-

1. W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles* (New Haven, CT, 1957), pp. 21-26; M. J. Seux en *RA*, 59 (1965), pp. 1-18.
2. *ERAS*, pp. 308-312.
3. H. Gonnet en *Hethitica*, 3 (1979), pp. 24-25.
4. *ERAS*, pp. 56 y 313; véase Oded, *War*, pp. 163-176.
5. Lorton, *Terminology*, pp. 14-15, epítetos análogos en pp. 81-82, 38-39, 84-86, 32-33.

lar).[6] Otra posibilidad es utilizar una doble designación para referirse al centro y a la periferia para distinguir uno de otra. La división bipartita más conocida del país interno es la idea egipcia de un *oikumene*, que es la suma de dos mitades complementarias, de igual valor, como reflejan los títulos reales más corrientes *nswt bit* «rey del Alto y Bajo Egipto», y *nb t;wy*, «señor de las dos tierras».[7] En este caso la referencia al dominio universal se refiere sólo al país central o interno, pero se proyecta implícitamente al mundo entero. Las implicaciones del título babilonio «rey de Sumer y de Accad», aunque de carácter menos cosmológico, responden al mismo procedimiento lógico.[8]

La bipartición puede referirse también a los países exteriores: los reyes egipcios proclaman su control sobre las tierras del norte y del sur,[9] y los reyes mesopotámicos proclaman su control del mar inferior y del mar superior.[10] En ambos casos, la línea divisoria seleccionada para hacer hincapié en la contraposición no es casual: es la delimitación natural que representan los grandes ríos. En Egipto esa línea divisoria vendrá dada por el curso del Nilo de sur a norte (tanto más cuanto que se cruza con la trayectoria del sol de este a oeste), y en Mesopotamia por el Éufrates y el Tigris, que fluyen hacia el «Mar Inferior» (el golfo Pérsico) y nacen en las montañas detrás de las cuales se halla el «Mar Superior» (el Mediterráneo).

En fin, la bipartición puede ser también tipológica, válida para todo el mundo: «el rey de las montañas y de las vastas llanuras», o simplemente «de arriba y de abajo».[11] En todo caso está implícita la idea de que la unión de los contrarios forma una totalidad, una idea también operativa estilísticamente en varias lenguas del Próximo Oriente antiguo.[12]

También frecuente es la división según los puntos del compás, los puntos básicos de referencia de la orientación física del ser humano: «delante», «detrás», «a la derecha» y «a la izquierda» del observador.[13] Esta división cuatripartita de la periferia obliga implícitamente a fijar la atención en la pre-

6. Ibid, pp. 20-21, 29-30; Hornung en *MDIK*, 15 (1952), pp. 122-123.

7. S. Donadoni en *Studi Classici e Orientali*, 10 (1961), pp. 97-101; E. Otto en *Studia Aegyptiaca*, I (Roma, 1938), pp. 10-35.

8. Hallo, *Titles*, pp. 77-78; *ERAS*, pp. 302-303.

9. Sobre el fundamental «Hemisphären-Schema» y sus complicaciones, véase J. Osing en *JEA*, 68 (1982), pp. 77-80.

10. Tukulti-Ninurta I (*ERAS*, p. 320), véase más abajo.

11. *ERAS*, p. 304; *EAK*, I, p. 85.

12. Hebreo: P. Boccaccio en *Biblia*, 33 (1952), pp. 173-190. Egipcio: A Massart, en *Mélanges A. Robert* (París, 1957), pp. 38-46.

13. L. A. Christophe en *RÉ*, 6 (1952), pp. 89-114; G. Posener en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil-hist. Klasse, 1965, n. 2, pp. 69-78; *LÄ*, II (1977), pp. 1.213-1.215.

sencia del país interno, en el centro de la intersección de las cuatro partes.[14] En el Bronce final, el título mesopotámico de *šar kibrāt arba'im*, «rey de las cuatro partes», ya era centenario y viene a ser una expresión sumamente estereotipada de esa misma idea.[15] En Egipto la misma noción se expresa sobre todo mediante listas analíticas donde se afirma la autoridad faraónica sobre cuatro tierras que adquieren un rol significativo en virtud de estar ubicadas en los cuatro puntos cardinales:

> Mis confines meridionales llegan hasta el país de Punt...
> Mis confines orientales llegan hasta los pantanos de Asia...
> Mis confines occidentales llegan hasta la montaña de Manu...
> Mis confines septentrionales llegan hasta [xxx]...[16]

Si no, siempre queda la posibilidad de listas «abiertas», donde se acumulan el máximo de elementos individuales para dar la impresión si no de una totalidad sobre la que se vindica el dominio, al menos de una tendencia en esa dirección. Esa es la impresión que tratan de transmitir las listas interminables de países sometidos que aparecen en los relieves de los templos egipcios del Imperio Nuevo,[17] y la enumeración (al parecer resultado de un registro administrativo muy preciso) de las ciudades conquistadas, de los enemigos asesinados o de los productos del botín o del tributo, tan habituales en Egipto y en Asia. La presentación de «listados abiertos» es desde luego un medio menos riguroso que las divisiones bi- o cuatripartitas como instrumento para demostrar el dominio del mundo entero:[18] por larga que sea la lista, siempre se puede añadir (o imaginar) un nuevo elemento, otra ciudad aún no conquistada. Pero esas largas listas, aún siendo menos concluyentes, son más impresionantes, más eficaces en términos propagandísticos. Además, una lista abierta también puede ordenarse según un esquema estructural (por ejemplo, contraponiendo lugares meridionales y lugares septentrionales) con el fin de demostrar que los elementos listados son muchos y que su distribución abarca la totalidad del mundo.

14. El título «señor de las cinco partes» (Tutmosis III) habla de los cuatro puntos del compás más el centro (Posener, *Nachrichten*, p. 74; Lorton, *Terminology*, pp. 14, 45 nota 24).

15. Hallo, *Titles*, pp. 49-56; Seux en *RA*, 59 (1965), pp. 1-18; T. Maeda en *Orient*, 20 (1984), pp. 67-82; Glassner en *Akkadica*, 40 (1984), pp. 17-34. Sobre los periodos medio asirio y medio-babilonio, véase *ERAS*, pp. 305-308.

16. ARE, II, p. 321 (Hatshepsut) es sólo un ejemplo.

17. J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists* (Leiden, 1937); Sh. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents* (Jerusalén, 1984).

18. Véase mi distinción entre «listas abiertas» y «elementos opuestos» en *L'alba della civiltà*, III (Turín, 1976), pp. 499-513.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre un dominio universal puramente teórico y la realidad política? En una visión del mundo basada en la diferenciación cualitativa y en un desequilibrio de rango entre el centro y la periferia, la única solución política «correcta» es el imperio universal, un imperio universal que, implícitamente, existe desde los inicios: el país central mantiene una relación privilegiada con el dios o los dioses creadores y organizadores, y es la sede del único rey que hace de vínculo entre los dioses y los hombres; sólo a este soberano se le ha confiado la tarea de cuidar del buen funcionamiento de la actividad cosmológica de los dioses. Todo el mundo debe someterse a la autoridad política del soberano central, no hay espacio para poderes rivales ni para un poder compartido.

Adecuar la realidad política a estos conceptos cosmológicos es una actividad más mental que física: el conocimiento es más importante que la acción. La ideología centralista es una superestructura construida en función de la población interna y del control de ese pueblo por parte del rey. Importa menos dominar realmente el mundo que persuadir a la población interna de que se domina el mundo. Un control real –político, fiscal, administrativo y judicial– de una periferia bárbara y subdesarrollada no es siquiera remunerativo; lo que importa es el prestigio del rey en el reino central. Desde esta perspectiva, la realización práctica de la ideología imperialista posee un valor ejemplar y paradigmático: es una demostración de que el rey puede someter a los países extranjeros, obtener tributos foráneos y exterminar a los pueblos extranjeros a voluntad. La práctica del dominio es un ejercicio de la voluntad que, aunque no es aconsejable aplicar a todos los objetos, debe por lo menos ejemplificarse de una forma concluyente.

Además, el rey dispone de instrumentos de propaganda que le permiten «materializar» su éxito ante la población interna: desfiles conmemorativos, relieves monumentales, rituales y fiestas. Esta exhibición regia es la única oportunidad que tiene la población de conocer el mundo exterior; sencillamente lo ignora hasta que el rey lo «conquista» y exhibe sus conquistas.

Los títulos regios son parte de esta materialización demostrativa del éxito. Algunos contienen el «programa» para el reinado, las cualidades paradigmáticas del rey. Por eso se adoptan al principio del reinado, y por eso el rey se afana en demostrar cuanto antes que es merecedor del título que se le otorga: cuando se trata de títulos «imperiales», liderará una campaña victoriosa fuera de sus fronteras.[19] Pero otros títulos, sobre todo los más concretos e ilustrativos de una realidad geopolítica, no pueden adoptarse sin justifica-

19. Sobre el título como programa de un reino, véase Hornung en *MDIK*, 15 (1957), pp. 120-133; *Saeculum*, 22 (1971), pp. 48-58. Sobre la terminología de los títulos egipcios, véase M. A. Bonhème en *BIFAO*, 78 (1978), pp. 347-387.

ción: los títulos hay que ganarlos.[20] Porque si resulta imposible comprobar o falsear la «veracidad» de los títulos muy genéricos o vagos («rey del universo»), en el caso de los títulos más concretos la contrastación con la realidad política constituye un problema, y un interesante tema de análisis.

Nos limitaremos a un solo ejemplo: el título de *šar tâmti elīti u šupalīti*, «rey del Mar Superior e Inferior», que asumió Tukulti-Ninurta I.[21] El título era nuevo en Asiria y el soberano no pudo adoptarlo sin un acto demostrativo que lo justificara. Es un hecho que Asiria no limita con ningún mar, y que Tukulti-Ninurta nunca llegó al Mediterráneo ni al golfo Pérsico, pero sí conquistó Babilonia durante un breve lapso de tiempo, lo que seguramente le autorizó a adoptar el título. De hecho, lo utiliza primero en relación con la victoria sobre Babilonia y más tarde el título desaparece tras la renuncia a los territorios conquistados y la recuperación de la autonomía de los cassitas.

Si se ordenan las inscripciones del rey asirio por orden cronológico, se puede identificar con todo detalle el nexo entre los títulos y las conquistas militares.[22] En la primera fase (antes de la conquista de Babilonia), todavía no utiliza el título de «rey del Mar Superior e Inferior», pero en el sector septentrional se alude con orgullo a la llegada a un «Mar Superior», que por el contexto resulta ser el lago Van. Esta identificación es bastante audaz ya que el lago en cuestión es a todas luces «superior» pero no es ni mucho menos un «mar» (la otra orilla es claramente visible y abordable). Pero la afirmación asiría es importante porque revela que en la mente del rey ya estaba presente la idea de la unión entre ambos mares con vistas a justificar su pretensión de dominio universal.

En la segunda fase (las inscripciones que celebran la conquista de Babilonia, pero que aún ignoran la construcción de la nueva capital de Kar-Tukulti-Ninurta), la mención de la llegada al Mar Superior desaparece en tanto que afirmación explícita y separada porque ya se considera un hecho consumado. Se conmemora la victoria sobre los cassitas y por lo tanto se adoptan los títulos de «rey de Karduniash» y «rey de Sumer y de Accad» además del título de «rey del Mar Superior e Inferior». Este título viene corroborado por la afirmación de que la frontera asiria llega hasta las orillas del golfo Pérsico. De momento, la ambición universalista parece satisfecha.

En la tercera fase (las inscripciones que celebran la construcción de la nueva capital) el título de «rey del Mar Superior e Inferior» se mantiene, pe-

20. Para un periodo más tardío, véase mi artículo en *Assyrian Royal Inscriptions* (Roma, 1981), pp. 225-257.

21. *RIMA*, I, p. 245. Sobre Tukulti-Ninurta, véase H. Klengel en *Das Altertum*, 7 (1961), pp. 67-77; Harrak, *Hanigalbat*, pp. 206-277.

22. Una reconstrucción similar en H. Galter en *JCS*, 40 (1988), pp. 217-235.

ro surgen algunos problemas. El control asirio de Babilonia se debilita. Cuando Tukulti-Ninurta regresa a Asiria tras ejercer personalmente como rey de Babilonia durante un año, sus gobernadores tienen que enfrentarse a la oposición de tres reyes cassitas –en rápida sucesión– a lo largo de un periodo de ocho años. Durante esa fase, Tukulti-Ninurta opta por conservar los títulos de «rey de Karduniash» y de «rey de Sumer y Accad», pero añade dos más: «rey de Sippar y de Babilonia», para describir de forma realista su dominio (ya se había perdido el sur de Babilonia), y «rey de Dilmun y Meluhha», en alusión al comercio con Bahrein y el valle del Indo para tratar de compensar su retirada con un avance ideológico. En esta tercera fase, ya no se menciona la frontera asiria a orillas del golfo.

Paralelamente emerge con fuerza el problema hitita en el frente occidental (la frontera entre Asiria y Hatti es el río Éufrates). Ahora que la opinión pública asiria está atenta al problema hitita, la pretensión de extender el dominio hasta el Mar Superior choca con el hecho evidente de que las tierras de Hatti se interponen entre el Éufrates y el Mediterráneo. De ahí que en la tercera fase aparezca la afirmación de que desde el primer año de su reinado Tukulti-Ninurta había deportado a 28.800 hititas «de más allá del Éufrates». Esta afirmación ha dado lugar a interpretaciones diversas. Algunos han sugerido que el rey asirio retrasó la celebración de su victoria para no empeorar sus relaciones con Hatti.[23] Pero esta interpretación es absurda porque una victoria tan sensacional habría comportado unas relaciones aún peores. Otros han sugerido que la travesía del Éufrates (con la consiguiente victoria y deportación de los hititas) fue más tardía, pero que se inscribió como ocurrida en el primer año para destacar su relevancia.[24] Esta explicación también es absurda: una derrota real de los hititas y su deportación masiva habría merecido un párrafo especial (y sumamente triunfalista), y no se habría incluido junto a las campañas del primer año en las montañas Nairi.

Estimo que la interpretación correcta es bien distinta: no hubo ninguna victoria sobre los hititas, ni en el primer año ni más tarde. Pero en el ambiente anti-hitita del periodo de la guerra, mientras el frente real se estancaba en el Éufrates, se recuperó un viejo episodio de la primera campaña para poder conmemorar una victoria. Durante el primer año de la campaña, se atravesó el principal afluente del Éufrates, el Murat-Su, y se hicieron muchos prisioneros. El ataque no llegó a penetrar en el territorio del imperio hitita, pero en el «mapa mental» asirio cualquier tierra más allá del Éufrates era «país de Hatti», y sus habitantes podían definirse como «hititas» sin

23. E. Weidner, *Die Inschriften Tukulti-Ninurta I* (Graz, 1959), p. 26; J. M. Munn-Rankin, *Assyrian Military Power 1300-1200 B. C.* (Cambridge, 1967), p. 20.
24. *EAK*, I, pp. 82-83.

grandes reparos lógicos. De hecho, los famosos 28.800 deportados no eran hititas en el sentido político del término, sino que pertenecían a las tribus del área de captación del Alto Éufrates que Tukulti-Ninurta enumera con todo detalle. La lectura «anti-hitita» de un viejo acontecimiento permite potenciar la movilización en favor de la guerra y la ambición ideológica de dominar toda la región hasta el Mar Superior (el Mediterráneo). La deportación de los hititas demuestra, en realidad, el control asirio sobre el país de Hatti situado entre el Éufrates y el Mediterráneo, exactamente en los mismo términos que la victoria sobre Babilonia demuestra el dominio asirio sobre el territorio situado entre Asiria y el golfo Pérsico.

Este esfuerzo propagandístico desaparece en la cuarta fase, cuando se abandona el título de «rey del Mar Superior e Inferior». La frontera representada por el Éufrates se había demostrado impenetrable y se había perdido el dominio sobre Babilonia. El título de «rey de Sumer y de Accad» también se abandona, y dejan de mencionarse las conquistas territoriales logradas tras la conquista de Babilonia. Queda tan sólo el recuerdo de una gran batalla victoriosa y de la captura de un rey enemigo. Se aparcan de momento las ambiciones universalistas, aunque resurgirán unos 150 años más tarde con Tiglatpileser I.

La relación entre la realidad política y las declaraciones ideológicas pueden ser más o menos satisfactorias, pero siempre requiere algún tipo de justificación. Los títulos no son alardes vacíos, ya que el público –al menos el círculo interno de los funcionarios de palacio– conoce la situación, exige justificaciones y está atento a los cambios.

3. Los confines del mundo

Desplazando la atención del contenido al contenedor, la definición de un área de dominio se convierte en una definición de los confines: el imperio universal es un estado cuyas fronteras políticas coinciden exactamente con los confines del mundo. Pero el concepto mismo de «frontera» o «confín» es relativamente complejo, tanto en la ideología antigua como en la moderna. En los textos del periodo del Bronce final se observan algunas oposiciones fundamentales: por un lado, lineal *vs.* zonal, fijo *vs.* móvil, o estático *vs.* dinámico; por el otro, monodireccional *vs.* recíproco, configurando distintas nociones de «frontera» o de «confín» más conformes unas a una cosmovisión centralista y otras a una cosmovisión basada en la reciprocidad, respectivamente. La diferencia conceptual encuentra su expresión correspondiente en una diferencia léxica (aunque no sea coherente ni coincidente con «nuestra» terminología ni con nuestro marco conceptual). Concretamente, la terminología egipcia para denotar la idea de frontera se basa en dos palabras cuya diversidad ha sido debidamente destacada: *t'š* es una frontera real (política), flexible y móvil, mientras que *ḏrw* es un confín mítico y fijo «perteneciente a la estructura del cosmos».[1]

En la ideología centralista del Bronce final cabe distinguir dos concepciones de frontera, una de carácter estático y otra de carácter dinámico. Según la concepción estática, la frontera del imperio universal permanece fija en su lugar óptimo, como un ideal y un confín cósmico ajeno e indiferente a los acontecimientos históricos. Situada en el extremo confín de un mundo que se sabe limitado pero inmenso, está más allá de la experiencia y del conocimiento prácticos de la gente corriente. Por lo tanto, está más vinculada a elementos cósmicos que a rasgos topográficos, y está relacionada con las antíte-

1. E. Hornung en *Eranos-Jahrbuch*, 49 (1980), pp. 393-427.

sin básicas fijo/móvil, luminoso/oscuro, sólido/fluido que ya se han mencionado (capítulo 1) y que determinan la diferencia entre el cosmos y el caos.

El horizonte, entendido no como una percepción relativa del espacio sino como la circunferencia concreta por cuyo diámetro discurre diariamente el sol, es el elemento más adecuado para definir un confín que se concibe estático.[2] Por ejemplo, Tutmosis I declara haber «hecho las fronteras de Egipto hasta lo que el sol circunda»,[3] mientras que a Hatshepsut le dicen que los dioses «situarán tus fronteras hasta abarcar toda la amplitud del cielo, hasta los límites de las doce horas de la noche».[4] La expresión «todo lo que el sol circunda» también suele utilizarse para definir los dominios faraónicos,[5] y en Asiria y Babilonia la expresión «de la aurora al ocaso» tiene un valor y un uso análogos.[6]

En Egipto, el fin del mundo también puede simbolizarse mediante cuatro columnas que sostienen el cielo: lógicamente están situadas en el horizonte, allí donde el cielo (concebido como un hemisferio sólido) se une con la tierra. En la «Estela Poética» de Tutmosis III, puede leerse «He sembrado... tu terror hasta las cuatro columnas del cielo»,[7] y en un texto de Seti I se lee: «He extendido los confines de Egipto hasta los cielos de todos los lados».[8] Estos ejemplos podrían multiplicarse.

Tan extendida como el símbolo de las columnas es la convicción de que la tierra acaba en el circuito del océano. Un ejemplo típico de este nexo es la afirmación de Amenofis II: «Él (Amón) me ha asignado lo que está con él, lo que el ojo de su ureo ilumina, todas las tierras, todos los países, cada circuito, el Gran Círculo [= el océano]».[9] El océano, denominado precisamente *šnt wr*, «el gran círculo» (o «el gran circuito»), desempeña el mismo papel respecto al perímetro que el sol respecto al diámetro. La efectiva identificación del océano (o de sus partes) con los mares conocidos (el Mediterráneo y el mar Rojo) no es del todo satisfactoria. En algunas direcciones (hacia el oeste y el sur) no hay ningún mar, en cambio la expansión por las tierras asiáticas abría espacios ilimitados hasta llegar a un gran río (el Éufrates) que pudiera hacer las veces o representar el océano (véase el capítulo 4).

2. El horizonte no es siquiera una línea, sino una gran tierra habitada por hombres y dioses. Ch. Kuentz en *BIFAO*, 17 (1920), pp. 140-173.
3. *ARE*, II, 98.
4. *ARE*, II, 225; II, 285, II, 310, etc.
5. S. Tawfik en *MDIK*, 29 (1973), pp. 79-81; Lorton, *Terminology*, pp. 13, 16, 18, 30, 32-33, 127. También la expresión «hasta donde el sol ilumina» es habitual (*ARE*, II, 1.006; *ARE*, III, 144; etc.)
6. *CAD*, Ş, pp. 216-217 (1c).
7. *AEL*, II, p. 36.
8. *KRIT*, I, 1.
9. *EHR*, 1, p. 59.

La situación geográfica de Mesopotamia produce un resultado distinto aunque muy parecido. Es muy probable que se imaginara que el océano rodeaba toda la tierra, pero en realidad sólo se encontraba en dos zonas muy precisas a ambos extremos del mundo: más allá de la desembocadura del Éufrates como «Mar Inferior» (el golfo Pérsico), y más allá de las montañas del alto valle del Éufrates como «Mar Superior» (el Mediterráneo). Estos son los puntos en que el océano más cerca se halla del país central, convirtiéndose así en una realidad geográfica efectiva y bien conocida. Al norte de la zona aluvial mesopotámica, cada vez que se encontraba algún gran lago, se consideraba una representación del «Mar Superior»; es el caso del lago Van en el periodo medio-asirio (véase el capítulo 2), y más tarde del lago Urmia y el mar Caspio.[10] En el lado opuesto, más allá de los desiertos siro-arábicos, los reyes y los ejércitos mesopotámicos no vieron nunca un mar, pero la aplicación del viejo término geográfico Meluhha a una región del golfo Pérsico (seguramente el valle del Indo)[11] y también a Nubia[12] refleja la idea de una continuidad «oceánica» desde el golfo Pérsico al mar Rojo.

En cuanto a los otros pueblos de Asia, los hititas, situados en el centro de la península anatólica, podían servirse del mar como frontera ideal y práctica al mismo tiempo: el hecho de tener al alcance el mar Negro al norte y el Mediterráneo al sur confiere una sensación de completitud.[13] En Siria-Palestina, la idea de un océano circular (o más bien de un doble curso de agua circular) se constata míticamente.[14] En la geografía «real», el mar marcaba evidentemente la frontera occidental, pero los ríos representaban las demás fronteras. En textos de diferentes periodos, el Jordán se considera la frontera oriental de Canaán (aunque ello signifique renunciar a la Transjordania), mientras no sin exageración el Éufrates sería la frontera septentrional ideal del reino de David/Salomón. Respecto a la frontera meridional, el elemento que cumple ese rol es el «Torrente de Egipto», un *ouadi* sin agua la mayor parte del año y nada representativo de las aguas oceánicas.[15]

10. J. Elayi en *OA*, 23 (1984), pp. 75-92.
11. W. Heimpel en *ZA*, 77 (1987), pp. 22-91.
12. H. Klengel en *Ägypten und Kusch* (Berlín, 1977), pp. 227-232.
13. *ET*, pp. 12-13; 16-17; *AU*, pp. 237-240.
14. O. Kaiser, *Die mytische Bedeutung des Meeres im Ägypten, Ugarit und Israel* (Berlín, 1962); L. Stadelman, *The Hebrew Conception of the World* (Roma, 1970), pp. 154-164; N. Wyatt en *UF*, 19 (1987), pp. 375-389.
15. Las fronteras bíblicas: M. Saebo en *ZDPV*, 90 (1974), pp. 14-37; *TWAT*, I, pp. 896-901; R. S. Hess en *Ugarit and the Bible* (Münster, 1996), pp. 123-138. Sobre el Torrente de Egipto, N. Na'aman en *Tel Aviv*, 7 (1980), pp. 95-109; véase asimismo *Borders and Districts in Biblical Historiography* (Jerusalén, 1986), pp. 246-249.

En Egipto, la realidad geográfica hizo casi inevitable que la frontera septentrional se asociara especialmente a la idea de agua, bien aludiendo al mar Mediterráneo, bien en referencia a los «pantanos» inicialmente vinculados al Delta pero más tarde identificados con otros pantanos más al norte, en Asia, coincidiendo con la expansión de la actividad militar y con los conocimientos geográficos.[16] En cambio, la frontera meridional aparecía más vinculada al viento, como se aprecia en la típica definición de Seti I: «Sus confines del sur llegan hasta el viento, sus confines al norte llegan hasta el mar».[17] Comparados con la tierra sólida y estable, el agua y el viento son elementos fluidos y móviles y, por lo tanto, excelentes representantes de la periferia caótica.

En los textos individuales se pueden acumular diversos elementos y concepciones del extremo confín del mundo, con el resultado de una extrema vaguedad:

> El Gran Círculo, el mar, las tierras meridionales de los negros, hasta los pantanos, hasta los límites de las tinieblas, hasta las cuatro columnas de los cielos.[18]

Más allá de las últimas tierras se halla en todo caso el agua (ya sea el océano o los pantanos o un río circular), un elemento fluido, y también la atmósfera se hace fluida (el viento). Además, más allá de la trayectoria del sol comienzan las tinieblas: una noche sin fin.[19] El espacio más allá de los confines del mundo aparece dotado de rasgos caóticos (sin fin, oscuro, fluido, móvil), como era el mundo interno antes de la acción estructuradora del dios creador.[20] En ese espacio externo, no puede instaurarse el orden político y cultural justamente confiado al rey, puesto que ni siquiera se ha realizado (todavía) el orden físico, que es responsabilidad del dios. El rey puede y debe extender su dominio sólo dentro de estos confines extremos.

En este punto se hace pertinente la concepción «dinámica» de los confines: el rey amplía sus fronteras, sólo y siempre hacia adelante, expandiendo

16. G. Posener, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-hist. Klasse, 1965, pp. 70 y 75 y la nota 10 («Para los egipcios, el norte es acuático»). Lorton, *Terminology*, pp. 85-86. En Babilonia, la periferia del cosmos también es oscuridad o agua, W. Hurowitz, vea se *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake, IN, 1998), pp. 32-35.

17. Hintze en *ZÄS*, 87 (1962), p. 59.

18. *KRIT*, II, 27 (Ramsés II).

19. K. Sethe en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín, 1928), pp. 259-284; Grapow, *Ausdrücke*, p. 44; Posener, *Nachrichten*, p. 75 ; E. Hornung, *Nacht und Finsternis im Weltbild der alten Ägypter* (dis. Tübingen, 1956).

20. H. Grapow en *ZÄS*, 67 (1931), pp. 34-38; H. Brunner en *AfO*, 17 (1954-1956), pp. 141-145; E. Hornung en *ZÄS*, 81 (1956), pp. 28-32.

el territorio sometido a su poder y en pro del efecto benéfico de su orden.[21] El alarde y el programa de «ampliar las fronteras» aparece contínuamente en los títulos asirios[22] y en la fraseología egipcia.[23] Para cada rey, la expansión de los confines más allá de las fronteras heredadas es un paso más hacia la culminación plena de la organización del mundo, y el rey que sea capaz de culminar esa tarea será debidamente venerado junto a los dioses y los héroes que iniciaron ese proceso. La extensión de las fronteras políticas para hacerlas coincidir con los confines cósmicos ideales del mundo propicia en última instancia la desaparición de las fronteras internas y de las diferencias entre el centro y la periferia. Representa una extensión del orden y de la paz a expensas del desorden y el tumulto, es decir, la culminación de la creación y de la organización del mundo.

Además de ver en este proceso un desplazamiento de fronteras, es posible verlo como una igualación de los espacios interno y externo. Cuando define en dos párrafos paralelos los objetivos de las expediciones faraónicas, la inscripción de Ahmose hijo de Abana utiliza las dos frases siguientes: «para extender los confines de Egipto»/«para eliminar la violencia de las montañas».[24] Y el ritual medio-asirio define asimismo el programa de la monarquía en dos frases paralelas: «¡Con tu justo cetro agranda tu país! Que Assur te conceda autoridad y obediencia, justicia y paz!».[25] Los confines que el rey expande no son unas meras fronteras estatales, sino la demarcación entre el orden y el caos, la paz y el desorden, la justicia y la violencia.

La frontera dinámica siempre está en proceso de realización, pero lógicamente nunca se realiza. Se aprecia una cierta contradicción entre la omnipotencia del rey (y del dios al que obedece) y la perfectibilidad de la frontera, una contradicción que se pone de manifiesto precisamente allí donde los textos tratan de superarla. El faraón intenta superar la contradicción diciendo que desplaza sus fronteras hasta «donde desee»,[26] implicando que su voluntad no tiene más límites que los límites de su propia voluntad, y que está convencido de que no es necesaria una realización pedante y completa de un principio teórico cuya importancia es ejemplar y emblemática. Aún más sin-

21. Compárese el romano *propagatio* (avanzar, extender) las fronteras, en G. Piccaluga, *Terminus* (Roma, 1974), pp. 111-112 y 115, con la estabilidad de las fronteras internas (véase el capítulo 6).

22. *ERAS*, p. 239.

23. D. B. Redford en *Papyrus and Tablet* (Englewood Cliffs, NJ, 1973), pp. 15-30.

24. *ARE*, II, 39, 80.

25. K. F. Müller, *Das assyrische Ritual*, I (Leipzig, 1937), pp. 12-13.

26. Hintze en *ZÄS*, 87 (1962), p. 35. Se encuentran fácilmente ejemplos de Amenofis II (*ARE*, II, 796, 797), Amenofis III (Lorton, *Terminology*, p. 98), a Seti I (*ARE*, III, 84), Ramsés II (*ARE*, III, 476) y Ramsés III (*HRR*, pp. 21, 70, 73, 85).

tomáticas de la existencia de una contradicción evidente entre la ideología centralista y el complejo mundo político son las declaraciones sobre la ausencia de rivales, las expresiones y títulos asirios y babilónicos del tipo «sin rival, sin par» o «que no tiene rival análogo»,[27] o sobre «conquistar las fronteras del enemigo» libremente (egipcio *t3 drw*, asirio *sabit mişrit / matat nakiri*).[28] En el mismo momento en que Amenofis II niega que un país extranjero pueda tener una frontera común con él, se jacta de la conquista de fronteras ajenas (¡para no ser a su vez conquistado!):

> No hay nadie que tenga frontera (*t3š*) con él ... rey de los que son súbditos, soberano de los gobernados, que conquista las fronteras de quienes le atacan... No hay frontera para él con todos los países unidos, con todas las tierras juntas.[29]

Significa que pueden concebirse rivales (aunque tan inferiores que no constituyen peligro real alguno), que existen otras tierras y otros países, que los confines internos del mundo presentan un cuadro más complejo lejos de la idea de una única frontera entre el cosmos y el caos. La idea de superioridad pasa inevitablemente de absoluta a relativa, y a diferencia de naturaleza se convierte en una diferencia de grado.

Pero por complejas y contradictorias que sean las expresiones de la ideología antigua, no hay que confundir el valor paradigmático de la realización del imperio universal con un poder político efectivo. Las pretensiones de haber alcanzado simbólicamente los confines del mundo no deben de confundirse con la explotación administrativa de los países extranjeros. A pesar de todo, la literatura histórica moderna aún está repleta de este tipo de malentendidos: por ejemplo, la extensión del imperio egipcio en Siria-Palestina se refleja en el mapa a partir de una mezcla de datos, desde las realizaciones ejemplares hasta el dominio efectivo (basándose sólo en su extensión y no en la realidad del dominio);[30] y las fronteras ideales de Israel se trazan como si fueran límites de formaciones políticas reales.[31] Es probable que ni siquiera la población interna de la época, los destinatarios originales de la propaganda real, fuera tan ingenua como pretenden algunos estudiosos acríticos de las inscripciones reales.

27. *ERAS*, pp. 117-119, 313-314.
28. *ERAS*, p. 264.
29. *EHR*, I, p. 26. Lorton, *Terminology*, pp. 19-20, 33-35.
30. Helck, *Beziehungen*, p. 165.
31. Y. Kaufman, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Jerusalén, 1953); Z. Kallai en *ErIs*, 12 (1975), pp. 27-34.1.

4. La estela: símbolo del confín del mundo

Desde el punto de vista ideológico la presencia física del rey en un país remoto es suficiente para demostrar su dominación política. Una expedición victoriosa, aun con vistas a un reconocimiento y no a una conquista, es todo cuando se necesita para obtener un efecto simbólico: no requiere ninguna máquina administrativa, que en todo caso puede implantarse más tarde. Es en efecto inconcebible que una región donde el rey pasea libremente, percibe tributo y somete al pueblo, no forme parte del mundo organizado, independientemente del sistema político local. Pero la realización simbólica ¿es definitiva o ese país periférico recaerá en el caos tan pronto el rey regrese al país central? Es posible en términos de control político pero el hecho simbólico permanecerá en la memoria. Mientras exista un recuerdo de aquel país, y mientras ese país recuerde la expedición real, su lugar en el mundo oficialmente existente estará asegurado.

El instrumento idóneo para lograr ese resultado es la estela, una piedra o roca erecta, colocada en el punto más remoto de la frontera.[1] El significado más evidente, y el origen, de la estela conmemorativa hay que buscarlo lógicamente en los hitos limítrofes que se colocaban para delimitar las propiedades agrarias dentro del territorio de la comunidad, y para marcar de manera visible la frontera estatal en un sentido técnico (véase el capítulo 5). Idéntica función cumple la estela erigida en el confín del mundo, indicando también la posesión del universo por parte del rey. Pero existen asimismo otras implicaciones metafóricas. Desde el punto de vista espacial, si se pien-

1. Sobre la estela acadia (*narû*: *CAD*, N/1, pp. 364-367; *ṣalmu*: *CAD*, Ṣ pp. 78-85), véase E. D. van Buren en *Or*, 19 (1941), pp. 65-92; D. Morandi en *Mesopotamia* 23 (1988), pp. 105-155. Sobre el egipcio *twt*, véase W. Barta en *Festschrift der Berliner ägyptischen Museums* (Berlín, 1974), pp. 51-54; Grimal, *Propagande*, pp. 137-142; J. N. Galán, *Victory and Border* (Hildesheim, 1995), pp. 136-155.

sa la frontera como un perímetro elástico que se desplaza siguiendo los desplazamientos del rey en el exterior, la estela, que lleva su nombre y su imagen inscritos en ella, actúa como un sustituto de su presencia. Así mantiene el perímetro fijado en el punto más extremo aún cuando el rey se retire a una posición más central. La frontera permanece «anclada» en la estela, permitiendo así al rey desplazarse libremente en otras direcciones sin sacrificar las conquistas de su anterior avance. Y desde el punto de vista temporal, la estela mantendrá fresco en la memoria aquel avance (y por lo tanto su eficacia cognoscitiva) en la medida en que el «nombre» del rey y especialmente su imagen permanezcan visibles.

Cuando Tutmosis I y Tutmosis III llegaron al Éufrates, consideraron el «gran río que fluye al revés» como un perfecto sustituto del océano cósmico, y conmemoraron su llegada al fin del mundo con la erección de una estela. En los Anales de Tutmosis III se menciona la empresa de ambos reyes: «Erigió una estela al este de aquellas aguas, erigió una segunda junto a la estela de su padre, el rey del Alto y Bajo Egipto, Tutmosis (I)».[2] La estela del Gebel Barkal es más detallada: es toda ella un monumento conmemorativo erigido en el extremo sur, y no es casual que insinúe con tanta insistencia la llegada al extremo norte:

> El rey ... atravesó el Éufrates detrás de aquel que le atacó, a la cabeza de su ejército, persiguiendo a aquel miserable enemigo en el país extranjero de Mitanni. Huyó despavorido ante Mi Majestad a otro país, un lugar lejano. Entonces Mi Majestad erigió mi estela en aquella montaña de Naharina, esculpida en la roca en la orilla oriental del Éufrates.[3]

Se destaca la heroica travesía del río, con el rey en cabeza y las tropas detrás de él, subrayando así no sólo el estatus del rey sino el hecho de que sus soldados no se habrían atrevido a vadear aquel peligroso paso sin el poderoso estímulo de su ejemplo.

Dos estelas erigidas en ambos extremos opuestos del mundo afirman el dominio universal de forma aún más rotunda. En la Estela de Armant de Tutmosis III, se contraponen los rebeldes de Naharina con los nubios y la estela colocada en el Éufrates con la del Alto Nilo:

> Mató 120 elefantes en el país de Niya, a su regreso de Naharina. Atravesó el Gran Codo (*phr wr* = Éufrates), y destruyó las ciudades de ambas orillas, consumidas

2. *ARE*, II, 478, 481.

3. *EHR*, I, p. 3. También los soldados do Tutmosis mencionan el cruce del Éufrates en sus inscripciones funerarias (*EHR*, II, pp. 88, 158).

para siempre por el fuego. Erigió una estela de la victoria en la orilla oriental... Capturó rinocerontes con los arcos, en el país meridional de Nubia, cuando fue a Miu en busca de rebeldes de aquel país. Erigió una estela como lo había hecho en las fronteras de Naharina.[4]

En la expresión geopolítica «de Naharina a Karoy»[5] y su equivalente cosmológico «de los pantanos de Asia al Cuerno de la Tierra»,[6] sólo hay dos puntos extremos y están en lados opuestos. Por lo tanto, define un diámetro completo y no sólo un radio. Además, se alinean siguiendo el eje principal de la orientación de Egipto, marcando así el diámetro por excelencia, el más largo y el más significativo.[7]

La misma tradición de colocar estelas en los extremos del mundo se observa en Mesopotamia y en Anatolia. Una vieja tradición, que se remonta a Sargón de Accad, se practica sobre todo durante la época paleo-babilónica.[8] Pero en el período que abordamos aquí, la costumbre está peor documentada, si bien cabe atribuir algunos monumentos jeroglíficos hititas en salientes rocosos próximos al mar, como el de Sirkeli junto a Adana (Muwatalli) y el de Karabel cerca de Esmirna (Tudhaliya IV) a este tipo de prácticas.[9] Los mejores lugares para colocar un hito indicando el confín del mundo, que conjugue el elemento «orilla del océano» y el elemento «montaña» son las cordilleras paralelas a la costa, ya sean altas montañas o pequeñas colinas bien visibles.[10] En el pequeño valle de Nahr el-kelb, cerca de Biblos, también se observa un tercer elemento, el manantial de gruta, la típica entrada al mundo subterráneo. En el transcurso de los siglos se añaden otras estelas, colocadas por reyes del sur (Ramsés II) y del norte (Asiria) que eligen aquel lugar como emblema del fin del mundo, y no sólo como límite real de su esfera política.[11]

4. *EIIR*, I, pp. 8-9.

5. *EIIR*, II, p. 144 (Amenofis II). Asimismo *ARE*, II, 862 (Amenofis III); 818 (Tutmosis IV); 631 (Mitanni en lugar de Naharina); 871 (Kush en lugar de Karoy); etc.

6. *ANET*, p. 240 (Tutmosis III), repetido por Seti I (*ARE*, III, 118).

7. El eje principal, el Nilo, se imaginó como una prolongación hacia el norte siguiendo la ruta a través de Palestina y Siria hasta Mitanni: L. A. Christophe en *RÉ*, 6 (1951), pp. 89-114.

8. J. R. Kupper en *OA*, 10 (1971), pp. 91-106; A. Malamat en *Studies B. Landsberger* (Chicago, 1965), pp. 365-373.

9. J. Börker-Klähn en *UF*, 28 (1996), pp. 28-43.

10. Además de ser un lugar visible para las estelas, las altas montañas comparten muchos rasgos comunes con las líneas fronterizas: impiden ver más allá, están deshabitadas, son difíciles de atravesar y parecen «columnas» aguantando el cielo. Véase R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, MA, 1972), pp. 57-59.

11. H. Winckler, *Das Vorgebirge am Nahr-el-Kelb und seine Denkmäler* (Leipzig, 1909); F. H. Weissbach, *Die Denkmäler und Inschriften an der Mündung des Nahr-el-Kelb* (Leipzig, 1922).

Lógicamente, cuando existe un equilibrio de poder, la realización de una ideología universalista puede ser tarea difícil, aunque solo sea en lo puramente simbólico. Shuppiluliuma pudo «establecer el monte Líbano como su frontera»,[12] añadiendo así a sus conquistas reales el valor simbólico de la montaña. Pero cuando Adad-nirari I le transmitió a Hattushili III su deseo de llegar hasta el monte Amanus, seguramente con el propósito de erigir una estela conmemorativa, se encontró con la furiosa negativa del rey hitita.[13] ¿Quién sabe en realidad dónde termina la ideología y dónde empieza la auténtica pretensión política? ¿Quién puede tener la certeza de que una declaración simbólica no constituirá más tarde la base de un interés militar o económico en la región?

La llegada al confín más extremo y la erección de una estela son el acto final y conmemorativo de un proceso difícil. Las regiones más periféricas (montañas, desiertos, pantanos, bosques) son difíciles de atravesar, no tanto por la presencia de posibles enemigos –cuyo sometimiento es una cuestión de mera rutina– sino por sus características físicas. Surgen fundadas dudas sobre si atravesarlas o no: dado que esas regiones no están habitadas, acaso sea mejor no habitarlas; como cruzar por ellas es peligroso, mejor no atravesarlas. Existe una lógica en la disposición geográfica del mundo (que es la obra de dios): el significado de estos obstáculos es que nadie debe aventurarse tan lejos. ¿Forman parte del mundo que los dioses ya han estructurado físicamente y que ahora corresponde al rey organizarlo política y culturalmente, o son parte del caos, de las sombras y de la muerte?

En su actividad creadora del mundo, el rey se aventura por esas regiones y abre nuevos caminos,[14] y las mejora a través de la actividad técnica y cultural para que permanezcan ancladas en el mundo humano/civilizado. La apertura de una nueva ruta significa partir rocas y talar madera en las montañas, o abrir pozos en el desierto, para facilitar así el acceso a los seguidores menos heroicos.[15]

Aparte de la construcción técnica de la ruta, lo que importa es que se conozca. Ciertamente la población local ya conoce todos los caminos y las rutas,[16] pero el único conocimiento que realmente cuenta está en poder de los

12. *HDT*, p. 89.

13. *HDT*, p. 138.

14. Por ejemplo, el epíteto real asirio «quien abre la ruta de la montaña» (*ERAS*, p. 224), y la afirmación egipcia «quien abre valles que antiguas gentes no conocieron y antiguos reyes no vieron» (Hornung en *MDIK*, 15, 1957, p. 126).

15. El motivo de la «nueva ruta» abierta por el rey merece un análisis especial. Sobre la excavación de pozos, véanse las estelas de Seti I y de Ramsés II analizadas por K. A. Kitchen, *Pharaoh Triumphant* (Warminster, 1982), pp. 31-36, 49-50. En Asiria, *ARI*, I, 271, 276, 324, 403.

16. Al abrir la ruta de Punt, Hatshepsut (*ARE*, II, 287) reconoce la existencia de un tráfico anterior, pero la actividad de intermediarios desconocidos de rango inferior se considera irrelevante (*ARE*, II, 268, 287).

miembros del país central, los únicos auténticos seres «humanos». Antes de la heroica empresa, nadie se había aventurado directamente del centro a la periferia, ni los países remotos «conocían» el estado central y viceversa.[17] En su primer contacto con los egipcios, éstos se imaginan a los nativos (que ya estaban allí, que siempre han recorrido aquellos caminos y conocen perfectamente los lugares) haciendo preguntas como «¿Por qué habéis venido a este país extranjero (*ḫ'st*), que los hombres (*rmṯ*) no conocen?».[18] Si los nativos de Punt desean conocer a los humanos/egipcios, tendrán que adoptar el punto de vista egipcio, el único verdaderamente relevante. Así que definirán a su propio país como periférico y remoto, y los lugares tan familiares para ellos como desconocidos para los hombres/egipcios (la palabra *rmṯ* significa tanto «hombre» como «egipcio»). El hecho es que el correcto conocimiento tiene que adaptarse a una relación de polaridad entre centro y periferia. El deseo egipcio de conocer Punt se ve correspondido por el deseo de los jefes de Punt de conocer Egipto y al faraón.[19] Pero Egipto «conoce» Punt para someterlo y explotarlo, mientras que Punt «conoce» Egipto para someter y entregar sus bienes. Ambas partes establecen una correcta orientación inequívocamente monodireccional de la periferia hacia el centro. Había también otras redes de conocimientos y de relaciones (entre distintos puntos de la periferia) puramente factuales pero de escasa relevancia ideológica. Un país periférico sólo empieza realmente a existir si «nosotros» lo conocemos: si lo vemos, si recorremos sus caminos, si conocemos su nombre (o le damos un nombre), si obtenemos sus bienes, si colocamos nuestros hitos fronterizos en él. Lo que queda más allá de las fronteras del conocimiento es irrelevante. Más allá del río, de la montaña o del desierto elegidos como «último» confín, hay otras tierras, tal vez más pueblos y gentes, pero como nosotros los desconocemos, no tienen una existencia independiente.

17. Sobre la expresión *ḫmw(t) kmt* «que no conocen Egipto», véase Lorton, *Terminology*, pp. 121-124; Hintze en *ZÄS*, 87 (1962), p. 38. Lorton adopta una perspectiva jurídica, que resulta especialmente inadecuada.

18. *ARE*, II, 257.

19. Véase el capítulo 27. El motivo es reutilizado por Horemheb (*ARE*, II, 38) y Seti I (*ARE*, III, 107).

5. La coexistencia de estados diferentes

Una concepción rígidamente centralista sólo puede adoptarse en aislamiento o en condiciones de gran desequilibrio cultural, y sólo si no entra en contradicción con otras concepciones análogas con centro en otros países. En Egipto, el marco geográfico y los acontecimientos históricos favorecieron la permanencia de visiones centralistas, mientras que en Asia occidental pronto se desarrollaron perspectivas multicéntricas, merced al equilibrio político, militar y económico existente entre sus distintos poderes y a la interacción particularmente intensa que mantuvieron a lo largo del segundo milenio. En el periodo paleo-babilónico (el periodo de formación de las concepciones políticas simétricas) ya era plenamente operativo un enfoque multicéntrico, como evidencia la extensa documentación diplomática de la época.[1]

A principios del Bronce final, Egipto también se encontraba en una situación histórica proclive a la aceptación de iguales. Los hicsos dominaban el Delta, una dinastía tebana gobernaba el valle central, y una dinastía nubia el territorio al sur de Elefantina.[2] Entre los tres palacios reales empezó a establecerse una red de relaciones diplomáticas a base de cartas y mensajeros, declaraciones y procedimientos formales, acuerdos económicos y jurídicos; en ese proceso se atendió muy especialmente a los problemas de rango y de título, y el conflicto se encauzó a través de las negociaciones e incluso del «saber». La primera estela de Kamose presenta la opción entre una política multicéntrica o una monocéntrica como una discusión literaria, aunque el debate entre los funcionarios y el rey es plausible. Los funcionarios recla-

1. J. M. Munn-Rankin en *Iraq*, 18 (1956), pp. 68-110; V. Korošec en *La civilisation de Mari* (París, 1967), pp. 139-150; C. Zaccagnini en *Studi E. Pintore* (Pavia, 1983), pp. 189-253; I. Limet en *Akkadica*, 43 (1985), pp. 6-15.

2. T. Säve-Söderberg en *Kush*, 4 (1956), pp. 54-61.

man la aceptación de la pluralidad basándose en sus ventajas económicas. Pero el faraón la considera una perspectiva mezquina: «¿Para qué me sirve este mi poder, si un jefe está en Avaris, y otro en Kush, y yo debo estar en compañía de un beduino o un negro, cada uno con un pedazo de Egipto?».[3] Los roles se asignan según una pauta literaria, utilizando el «coro» de los prudentes consejeros para destacar mejor, por contraste, la firme y heroica conducta del rey. Pero esa distinción de los roles demuestra claramente que el incentivo de la ideología monocéntrica es el prestigio, y el de la ideología pluralista el interés.

Si las circunstancias obligan a abandonar una ideología centralista, al menos por lo que a los contactos interestatales se refiere, hay que minimizar al máximo la pérdida de prestigio que ese abandono comporta dedicando especial atención a las cuestiones de rango y de título. La larga historia de la resistencia egipcia a aceptar la ideología pluralista empieza con Kamose, cuando cuestiona el derecho de Apofis a asumir el título de *ḥqꜣ* «rey (soberano)» tratándolo de *wr*, «grande, jefe»,[4] y termina con Ramsés II, quien todavía se aplica a sí mismo (en el tratado de iguales con Hatti) el título de *ḥqꜣ*, [5] «gran rey», y define a Hattushili como *wr*, «gran jefe» (véase el capítulo 16). Es cierto que existe un motivo «técnico», ya que el título de *ḥqꜣ* se aplica sola y exclusivamente a Egipto (al menos durante el Imperio Nuevo). Pero ésta es precisamente la cuestión. Egipto se considera tan distinto a todos los demás países que una paridad real es inconcebible culturalmente e inefable lingüísticamente: puede haber tantos jefes como se quiera, pero sólo hay un rey, el «nuestro».

A pesar de las reticencias egipcias, los problemas de rango y de titulación se resuelven de una forma canónica mediante la distinción entre «grandes reyes» y «pequeños reyes» (*šarru rabû vs. šarru ṣihru*).[5] Aunque un rey no pueda proclamarse oficialmente como único soberano en un universo de súbditos, no está obligado necesariamente a reconocer a todos como pares. En la pluralidad existe una jerarquía, resultado de una determinación de los poderes de mantener la ya lograda centralidad parcial y regional. En esta situación, la solución que mejor sirve a los intereses de sus miembros es el «oligopolio», siempre y cuando logre evitar la llegada de intrusos.

3. Habachi, *Kamose*, p. 48. Sobre *nhsj* «negro» G. Posener en *ZÄS*, 83 (1958), pp. 38-43; K. Zibelius, *Afrikanische Orts- und Völkernamen* (Wiesbaden, 1972), pp. 140-142.

4. Habachi, *Kamose*, p. 32; Säve-Söderberg en *Kush*, 4 (1956), p. 54; Lorton, *Terminology*, pp. 28-29, 61.

5. *ER.IS*, pp. 298-300; P. Artzi y A. Malamat en *Studies W. W. Hallo* (Bethesda, MD, 1993), pp. 28-38.

La terminología de «gran/pequeño rey» es de carácter técnico: el gran rey es independiente y controla a reyes menores que son sus «siervos» o «servidores» (*arḫu*); el pequeño rey depende de un soberano, su «señor» (*bēlu*). La jerarquía de rangos puede evolucionar con el tiempo, y el pequeño rey puede convertirse a su vez en el señor de pequeños régulos, jefes locales, altos funcionarios y alcaldes urbanos. La jerarquía se diluye así en la organización interna del estado, y puede llegar incluso a las relaciones personales (amo/esclavo, marido/mujer, etc.). Esta estructura de varios niveles es importante porque implica que los roles describen una relación, no una cualidad absoluta. Todo el mundo es simultáneamente siervo y señor, y el gran rey no es una excepción, ya que es el «servidor» del dios. Estas relaciones verticales y horizontales son complejas y seguramente cambiantes; se trata de un sistema de relaciones personales entre interlocutores bien distinto de la concepción centralista, donde el rey es señor de todos e interlocutor de nadie.

La estructura jerárquica suele gozar de aceptación, y tanto los grandes como los pequeños reyes reconocen sus posiciones respectivas, aunque los pequeños no pueden subsistir sin un señor. De hecho la relación es de reciprocidad, aunque desequilibrada. El pequeño rey debe guardar «lealtad» (*kittu*) al gran rey, pero tiene el derecho a ser «salvado/rescatado» (*šūzubu*) por aquél en caso necesario; el uno debe de «proteger» (*naṣāru*) al otro, si bien por vías distintas y en circunstancias distintas (véase el capítulo 17). Cuando Shuppiluliuma constata la lealtad de Niqmadu, le recompensa con el rango de vasallo, con el consiguiente tributo:

> El Sol, el gran rey, vio la fidelidad de Niqmadu, y es así que Shuppiluliuma, el gran rey, rey de Hatti, estipuló un pacto con Niqmadu rey de Ugarit en estos términos: tu tributo al Sol, el gran rey, tu señor: (sigue la lista del tributo).[6]

El tributo listado es muy duro, y como en nuestra ideología el tributo es más un castigo que una recompensa, el texto puede parecernos paradójico. Pero la lógica interna del texto y de la ideología subyacente es perfectamente coherente, pues parte de la premisa de que es el propio Niqmadu quien reclama esta relación de vasallaje, no menos favorable a él que a su señor: «¡Que el gran rey, mi señor, me salve de las manos de mi enemigo! Soy un servidor del Sol, el gran rey, mi señor».[7]

En la ideología asiática, la posición de «gran rey» comporta una serie de obligaciones, básicamente conectadas a la esfera de la «protección» y com-

6. *PRU*, IV, p. 41; véase el capítulo 29.
7. *PRU*, IV, p. 49.

pletamente ajenas a la ideología de los egipcios. No es infrecuente que la conducta del faraón (visto desde la perspectiva de sus súbditos siropalestinos) se considere incorrecta si parece no comprender que su rol conlleva una política de presencia e intervención activas. Por eso recibe solicitudes del tipo: «Eres un gran rey: no te abstengas en este asunto», o «Que el rey, mi señor, no se abstenga de este crimen perpetrado contra la tierra del rey, mi señor».[8] En cambio, un pequeño rey no puede intervenir fuera (y por encima) de su propio ámbito: «¿Quién se creen que son, los hijos de Abdi-Ashirta, siervos y perros? ¿Son acaso el rey de Kashu, o el rey de Mitanni, apropiándose de la tierra del rey [faraón] para sí?». «Él (= Aziru) ha enviado a sus hombres a tomar la tierra de Amqi... Ni el rey de Hatti ni el rey de Na'rima (= Mitanni) lo habían hecho».[9] Que los grandes reyes cassitas, hititas o hurritas se apropien de unas tierras pertenecientes al faraón tiene un pase; y si ello es un reflejo de un cambio en las relaciones de fuerza también se puede aceptar. Pero que una acción así la perpetren pequeños reyes (es decir, «siervos») es algo inconcebible: representaría una convulsión no tanto política sino moral.

El rango viene políticamente determinado por las relaciones de poder pero se gana culturalmente mediante una conducta formalizada. Los grandes reyes tienen que saber cómo comportarse y actuar en consecuencia: «Ahora bien, mi hermano me ha escrito como un gran rey, como mi par en rango: ¿no voy a escuchar la palabra de mi par?». «Aunque no haya un tratado con Egipto, la reina (de Hatti) sabe que él (= el faraón) se ha comportado conforme a mi rango».[10] El comportamiento formalizado protege contra la prepotencia del interlocutor: por eso las reglas no son meras etiquetas vacías sino mensajes llenos de significado. La formulación incorrecta del tratamiento debido o del saludo epistolar justifican protestas explícitas.[11] Para un gran rey, la ofensa más grave es que sus pares no le consideren como tal, y le rebajen a un «rango inferior»: «Me has llamado de segundo rango y polvo... Has llamado polvo a un gran rey».[12] Y si la degradación se refiere a una tercera persona, y es el resultado de una argumentación retórica, la verdad debe restablecerse: «Si tú dices: "el rey de Babilonia no es un gran rey", entonces mi hermano no sabe qué rango tiene Babilonia».[13]

El rango, determinado por las relaciones de fuerza y por la conducta personal, no es una cualidad «natural» atribuida por y para siempre: la valora-

8. *EA*, 76, 137.
9. *EA*, 104, 140.
10. *AU*, pp. 6-7; *HDT*, p. 129.
11. *EA*, 42; *PRU*, III, p. 6.
12. Véase W. Brueggeman en *ZAW*, 84 (1972), pp. 1-8.
13. *HDT*, p. 128.

ción es formal pero puede cambiar. Puede que la discusión en torno al rango del rey de Babilonia sea puramente retórica (y también un reflejo de la dificultad egipcia para aceptar la paridad con los reyes asiáticos), pero casos más marginales pueden resultar realmente difíciles de determinar. Al compilar una lista de los reinos de primer rango, un escriba hitita escribe: «Los reyes que son mis pares son: el rey de Egipto, el rey de Babilonia, el rey de Asiria, el rey de Ahhiyawa».[14] Pero luego se lo repiensa y tacha este último nombre, lo que no tendría mucho sentido si su primer pensamiento no hubiera sido también y hasta cierto punto aceptable.

No faltan casos clamorosos de auge y declive. Dejando aparte la tentativa presuntuosa y efímera de Amurru y el florecimiento silencioso y cauto de Karkemish, entre los ejemplos de encumbramiento el ejemplo de Asiria es el más emblemático. Asiria, reducida a su núcleo histórico y rodeada por el reino de Mitanni en el siglo XV a.C., alcanza bajo Assur-uballit I una posición de «gran reino»[15] que sus vecinos se niegan a reconocer. Assur-uballit asume el título de «gran rey» e inicia contactos diplomáticos y comerciales con Egipto, planteando desde el principio el problema de su aceptación como par de Mitanni y su heredero, lo que provoca inmediatamente una reacción violenta pero inofensiva del rey de Babilonia: «Los asirios, mis súbditos, no te los he enviado: ¿por qué han venido a tu país por voluntad propia? Si eres un amigo, no permitas que concluyan ninguna compra, que vuelvan con las manos vacías».[16] Una tutela (por no hablar de dominio) babilónica de Asiria es impensable en la época de Assur-uballit o en épocas anteriores. El rey babilonio trata claramente de explotar la ignorancia y el interés egipcios respecto a los asuntos mesopotámicos para presentarse a sí mismo como soberano de Asiria, pero no logra impresionar a Amenofis. La primera carta asiria es paradigmática del corpus de Amarna sobre cómo debe iniciarse una nueva relación: mediante un contraste equilibrado de tradición e innovación, y una estricta dosificación de interés y moderación.[17] La segunda carta es sorprendentemente confiada, casi arrogante:[18] el nuevo miembro del «club de las grandes potencias» revela de inmediato su carácter y todas las ambiciones reprimidas de su país.

Más tarde, cuando la documentación se centra en las relaciones entre Hatti y Asiria, ya nadie puede negar el rol de Asiria de «gran reino». Pero los

14. *HDT*, p. 101; H. Klengel en *Studies Ph. H. J. Houwink ten Cate* (Leiden 1995), pp. 159-172.
15. A. K. Grayson en *UF*, 3 (1971), pp. 311-319; P. Artzi en *Bar-Ilan Studies in History* (Ramat Gan, 1978), pp. 25-41; Harrak, *Hanigalbat*, pp. 7-60.
16. *EA*, 9.
17. *EA*, 15; Artzi, *Bar-Ilan Studies*, pp. 26-34.
18. *EA*, 16.

frecuentes reconocimientos de este hecho ponen de manifiesto que aún entonces (¡después de un siglo!) se consideraba una novedad. En su carta a Tukulti-Ninurta inmediatamente después de la muerte de su padre, Tudhaliya reconoce que Salmanasar «llegó a ser un gran rey... derrotó con sus armas a grandes reyes... de pequeño rey se convirtió en un gran rey»,[19] pero lo hace para asegurarse que la expansión se termine («mantén las fronteras de tu padre»). En otros casos el tono parece un tanto irónico, seguramente para reforzar la propia argumentación: «Como eres un gran rey, y no uno de segundo rango», tienes que leer con atención mis cartas, contestarlas correctamente y actuar en consecuencia, como se espera de los grandes reyes.[20] La connotación que hay detrás de la mención del rango puede esconder incluso cierta irritación mal contenida, como si los hechos materiales no pudieran negarse y resultara difícil aceptar al intruso como par («como un hermano») con todas sus implicaciones sociales: «Es cierto, derrotaste con tus armas (al rey de Hurri), y ahora eres un gran rey. Pero ¿por qué me hablas en términos de fraternidad?».[21] «Has avanzado hacia el este y has hecho de la montaña... tu frontera, has avanzado hacia el oeste y has tomado las ciudades que Shuppiluliuma había conquistado con sus armas y eran tributarias del dios. Pero ¿por qué continúas escribiéndome?».[22]

El rey hitita adopta un tono de superioridad hacia el intruso, y le dice la clase de comportamiento que se espera de un gran rey. En el caso de que los súbditos se rebelen aprovechando la juventud de un rey recién entronizado, deben saber que «entre nosotros los reyes, uno escribe al otro para recabar ayuda». Pero el rey asirio responde a esta actitud condescendiente de su anciano colega con arrogancia: «¡Yo nunca escribiré a otro rey pidiendo ayuda!».[23]

El fondo político real (la posible transformación de la protección y la ayuda en un protectorado y sistema tutelar) revela el contraste conceptual entre un comportamiento plenamente integrado en la red tradicional de fraternidad y de protección mutua, y un comportamiento de autosuficiencia y de movimiento ilimitado. La conducta de los asirios se explica por las experiencias pasadas y por su floreciente posición, y se proyecta fácilmente hacia una mayor expansión futura. Esta proyección la podemos entender fácilmente, puesto que conocemos la historia de Asiria. Pero los reyes de Hatti demuestran ser buenos profetas cuando expresan su temor de que el «último

19. *KII*, 191; véase H. Klengel en *AOF*, 18 (1991), pp. 236-238.
20. *KII*, 188.
21. *HDT*, p. 138; véanse capítulos 4 y 20.
22. *KII*, 188.
23. *KII*, 191.

en Hegar» no se contente con la mera incorporación al círculo de los grandes reyes, y que busque una mayor expansión aun a riesgo de colapsar todo el sistema.

La misma autoridad de la tradición que retrasa el reconocimiento de nuevas potencias también retrasa y minimiza la pérdida de status de los reinos caídos. Al menos en sus declaraciones, Shuppiluliuma demuestra su voluntad de reservar a Mitanni un status especial: «Habiendo sostenido con mi mano a Shattiwaza, hijo de Tushratta el rey, dejaré que se siente en el trono de su padre. Y para que el país de Mitanni –que es un gran país– no sea destruido, el gran rey, rey de Hatti, dejará que el país de Mitanni viva... Yo, el gran rey, rey de Hatti, he hecho revivir al país de Mitanni que estaba muerto, y lo he restablecido en su puesto».[24] Es cierto que Hatti necesita que Mitanni sea un gran reino para mantener a los asirios alejados del Éufrates, pero la atención privilegiada que aquí se observa se debe sobre todo a la consideración hacia el antiguo status de «gran reino» de Mitanni; de no ser así, el tono habría sido mucho menos diplomático, el que habitualmente se daba a los pequeños reinos sometidos a una gran potencia.

Hatti había mantenido idéntica cautela ante la devaluación del status de Kizzuwatna a raíz seguramente de una intervención diplomática más que militar. Kizzuwatna también había sido un «gran reino» en tiempos de Ishputahshu, con una sólida tradición de tratados paritarios durante todo el siglo XV entre Hatti y Kizzuwatna.[25] Llegado el momento de formalizar la pérdida de status, se intenta preservar en lo posible la vieja tradición, e incluso se exagera mediante una interminable secuencia de cláusulas simétricas.[26] Además, el rey de Kizzuwatna está exento de tributo (aunque ello implique que es un tributario potencial), y se le garantizan algunos privilegios formales menores, como por ejemplo la obligación de los cortesanos hititas de permanecer de pie en su presencia. Igual que en el caso de Mitanni, el grado de sometimiento real de Kizzuwatna a Hatti es perfectamente patente, como lo son los problemas y los objetivos de este último reino: hacer de Kizzuwatna un estado-tapón frente a Mitanni. Pero formalmente trata sobre todo de una cuestión de rango, de respeto hacia la simetría, una renuncia a tolerar la completa aniquilación de lo que en su día fue un «gran reino», algo que paradójicamente será tan característico de la ideología centralista.

24. *HDT*, pp. 40, 42. Sobre «vida/muerte» en la terminología política, véase J. Wijngaards en *VT*, 17 (1967), p. 235; y nuestro capítulo 25.

25. Los tratados paritarios entre Hatti y Kizzuwatna están publicados por H. Otten en *JCS*, 5 (1951), pp. 129-132; *MDOG*, 103 (1971), pp. 59-68; G. Meyer en *MIOF*, 1 (1953), pp. 108-124.

26. *OA*, 12 (1973), pp. 267-297. Comentarios adicionales de A. Altman en *Bar-Ilan Studies in Assyriology* (Jerusalén, 1990), pp. 177-206.

El recuerdo del status de «gran reino» de Aleppo en la época de Mari aún pervivía tres siglos más tarde. Esa memoria no es neutral ni inocua, sino fuente de seria preocupación porque si una política activa y autónoma, aunque sea expansionista, resulta imposible para un pequeño rey, podría ser legítima y lógica para un reino antaño «grande» y con pretensiones de volverlo a ser: «En tiempos pasados los reyes del país de Aleppo detentaban la posición de grandes reyes. Hattushili, el gran rey, rey de Hatti, puso fin a su monarquía... En el futuro la monarquía del país de Aleppo no se extenderá a expensas del rey de Hatti».[27] Los reyes hititas están tan preocupados con el recuerdo de Yamhad que eliminarán progresivamente el reino de Aleppo, permitiendo al mismo tiempo el crecimiento de Karkemish (carente de una tradición similar), para luego darse cuenta (acaso demasiado tarde) de que su reino «se estaba haciendo grande a expensas del rey de Hatti». Un caso análogo es el de Tarhuntasha, durante un tiempo la capital hitita bajo Muwatalli.[28]

El cambio del status político de un reino produce disfunciones en un sistema multipolar pero tendencialmente «oligopolista», aunque en el fondo no sean incompatibles con ese tipo de sistema. En cambio sí resultarían contradictorias con una ideología centralista. Los grandes reyes niegan plenos derechos y libertades a los pequeños, pero la posición de los grandes reyes es más débil que la del soberano del imperio universal, y esto es así porque para negociar y mantener los contactos dan lugar a un mecanismo «abierto» en el que también participan los pequeños reyes. El contraste fundamental de opiniones entre los grandes y los pequeños reyes discurre sobre si una expansión de los pequeños reyes contra «terceros» estados sería compatible con su sumisión formal ante sus respectivos señores.

El documento más interesante sobre esta compleja dialéctica es la larga carta-memorandum escrita por un rey hitita a Madduwatta, un rey vasallo que actuaba con demasiada independencia en el complejo y vasto sector del suroeste de Anatolia.[29] Parece que Madduwatta no suponía una amenaza directa para la soberanía hitita, lo cual reconoce que sería un error, pero sí amenazaba la soberanía de otros, algo que el rey de Hatti no puede aprobar. La «teoría» hitita es que Madduwatta había recibido de su señor algunas tierras que podía gobernar siempre que se mantuviera dentro de sus fronteras. Pero la «teoría» de Madduwatta es que él era tan libre como cualquier rey

27. *HDT*, pp. 88-89.

28. *HDT*, p. 113.

29. *HDT*, pp. 145-151. Véase I. Hoffmann en *Or*, 53 (1984), pp. 34-59; J. Freu en *Hethitica*, 8 (1987), pp. 123-175; S. De Martino, *L'Anatolia occidentale nel medio regno ittita* (Florencia, 1996), pp. 43-62.

independiente para extender sus fronteras siempre que respetase el territorio hitita. Y eso es lo que cree hacer cuando conquista Hapalla, Iyalanti, Zumarri y Wallarima. Pero Hapalla era territorio de Hatti y, tras la protesta del rey hitita, Madduwatta devuelve el territorio pero conserva el resto. Las mismas diferencias surgen en el caso de Alashiya (Chipre): el problema judicial para Madduwatta consiste en determinar si la isla «pertenecía al Sol» o no, mientras que el rey hitita considera la conducta de Madduwatta ilegítima, independientemente del status de la isla. La comparación con otros reyes también es irrelevante, puesto que son «independientes» (*kurewaneš*), mientras que Madduwatta es un servidor del Sol.[30] Como veremos más adelante (en el capítulo 8), si los demás grandes reyes creen que el responsable es el soberano, éste podría sufrir represalias, o verse obligado a renunciar a su soberanía sobre unas regiones jurídicamente inciertas. De ahí que no pueda tolerar una acción agresiva que nazca dentro de su esfera de influencia.

Estas «teorías» opuestas sobre los derechos de los pequeños reyes no son sino argumentos retóricos y formas de razonar favorables a los intereses de quienes las proponen, pero es la clase de teorizaciones que con más frecuencia se plasman en los textos de la época. Sea de un modo general o concreto, una discusión de esta índole es impensable en un sistema monocéntrico. Cuando el faraón se enfrenta a un Aziru que se comporta más o menos como Madduwatta, opta sencillamente por ignorar los problemas políticos reales y reduce su mensaje a una exigencia de lealtad y de devoción, para luego pasar de improviso a exigir la entrega de algunos refugiados.[31] Desde la perspectiva egipcia, los «movimientos» políticos del rey de Amurru son irrelevantes puesto que el rol superior y único del faraón no está en duda: aquellos movimientos seguramente responden a los tediosos problemas tan típicos de los pueblos de la periferia «caótica».

30. J. Vincentelli en *RSO*, 46 (1971), pp. 146-148. Sobre *kurewaneš* como «independiente», véase *AU*, pp. 346-348; Heinhold-Krahmer, *Arzawa*, p. 94.

31. *EA*, 162.

6. Fronteras móviles

La visión pluralista del mundo político considera las causas y las características de la movilidad de las fronteras de forma distinta que la ideología centralista. Es evidente que cada estado trata de extender su dominio a las regiones circundantes, para gloria propia y de sus dioses, y de paso para asegurar mayores ingresos. Pero ese objetivo es cuestionado por los estados vecinos, que equilibran la situación con pretensiones análogas, lo que garantizaría en teoría un equilibrio territorial estable.

Ya hemos visto (en el capítulo 3) que para la ideología centralista las fronteras siempre deben tender hacia fuera. La no expansión se considera un fracaso del rey, un síntoma de su impotencia debida a su incapacidad, su ilegitimidad, su impiedad y su criminalidad producidas por el abandono de los dioses. Una circunstancia así no es nunca un rasgo de aquel preciso momento presente, en este caso, asociado al reinado del rey autor del documento, sino que pudo perfectamente ocurrir en el pasado y ahora se recuerda para subrayar comparativamente que el rey actual (ahora legítimo, piadoso, inteligente y recto) sí ha restablecido la debida relación con los dioses y por consiguiente la debida situación en las fronteras, es decir, la que tiende a desplazarse hacia fuera. Tutankamon alude al periodo «herético» de Amarna cuando recuerda que «si un ejército era enviado a Djahi para extender las fronteras de Egipto, no tenía éxito».[1] Y Telipinu menciona al parricida Ammuna, cuando la monarquía hitita conoció su nivel más bajo en cuanto a moralidad, alejamiento de los dioses y éxito militar: «Dondequiera que fuere su ejército a la batalla, no regresaba victorioso».[2]

1. *KRIT*, VI, p. 3.
2. *ET*, pp. 26-27.

En la ideología pluralista, en teoría la frontera es fija, pero en la práctica fluctúa en ambas direcciones en función del equilibrio de fuerzas entre los estados adyacentes. En un momento dado la frontera del presente puede ser resultado de la diplomacia o de la guerra, pero en ambos casos es la evidencia de un común acuerdo, resultado de dos voluntades que buscan una solución óptima, pero no en una periferia vacía y caótica sino dentro de un mundo perfectamente ordenado y políticamente parcelado. En la «Historia Sincrónica» (un texto que una ideología centralista nunca hubiera aceptado ni mucho menos concebido), la historia de las relaciones entre Asiria y Babilonia es en gran medida la historia de una frontera, ya que la mayoría de las secciones terminan con la delimitación de una frontera tras una batalla o tras la firma de un pacto o tratado.[3]

En el texto destacan dos elementos característicos. Primero, la fijación de una frontera –pese a definirse al final de una guerra, con el vencedor en posición de fuerza– es una actividad conjunta producto de un acuerdo entre las partes. Con una terminología que recuerda el lenguaje de los repartos hereditarios, la «fijación» de fronteras se presenta como un «reparto», como una «división en partes iguales».[4] En el tratado de Shunashura se observa la misma actitud y la misma terminología:

> Empezando por el mar: la ciudad de Lamiya pertenece a mi Sol, la ciudad de Pitura pertenece a Shunashura; la frontera en medio la han medido y dividido... La ciudad de Arna pertenece a mi Sol; hacia la ciudad de Pitura han medido la frontera y la han repartido entre ellos... La ciudad de Shaliya pertenece a mi Sol, las ciudades de Zinziluwa y de Arima pertenecen a Shunashura: la frontera en medio la han medido y dividido.[5]

Las ciudades se presentan enumeradas en dos columnas opuestas, con la frontera en medio. En cuanto al acto de «medir», corresponde a la técnica de la agrimensura,[6] utilizada en general en comunidades homogéneas; y se transfiere al ámbito internacional para significar no sólo que los estados fronterizos se consideran recíprocamente iguales sino también que la frontera se fija por mutuo acuerdo y no en función de una diversidad cualitativa del territorio. Lo que ni la Historia Sincrónica ni el tratado de Shunashura dicen explícitamente es quién detentaba anteriormente la propiedad de esas

3. *ABC*, pp. 159-161.
4. *CAD*, Z, pp. 76-84, 139-148.
5. *IIDT*, p. 20; Goetze, *Kizzuwatna*, pp. 50-51; Liverani en *OA*, 12 (1973), pp. 267-297; R. H. Beal en *Or*, 55 (1986), pp. 424-445; G. Wilhelm en *Festschrift H. Otten* (Wiesbaden, 1988), pp. 359-370. Sobre la topografía de la frontera J. Börker-Klähn en *UF*, 28 (1996), pp. 44-66.
6. *CAD*, M/1, p. 7.

tierras medidas con tanto esmero y equidad. Pero es evidente que la totalidad del territorio en cuestión pertenecía originalmente al país derrotado, y que de lo que se trata en realidad es de una anexión. Pero en lugar de abordarse como una «ampliación» de las fronteras del vencedor, se percibe como un reparto equitativo entre dos pares, como si fuera un acuerdo simétrico y no un arreglo monodireccional.

El segundo elemento de interés de unas fronteras simétricas es la necesidad de una definición precisa y detallada. La frontera no es un confín cósmico: no está situada a orillas del océano ni en una montaña sino que transcurre por tierras habitadas separando aldeas y campos de apecto similar. Podría estar situada en otro lugar, en realidad en cualquier lugar, y si no se materializa mediante hitos fronterizos podría ser peligrosamente irreconocible. La estela conmemorativa que simboliza el dominio universal encuentra su homóloga en la piedra fronteriza, la marca que separa dos haciendas, dos soberanías. La estela conmemorativa no busca identificar una frontera (que ya es suficientemente impresionante y reconocible en sí misma) sino sobre todo demostrar que el rey ha estado allí. Además, la estela de la ideología centralista es unilateral: separa el cosmos del caos, la existencia de la no existencia, el territorio ocupado del no-ocupado. En cambio, el hito fronterizo de la ideología pluralista define una frontera que de otro modo sería irreconocible, y separa dos territorios de idéntico valor: «Estas decisiones las ha ejecutado el *urijannu*: ha separado las fronteras entre Ugarit y Siyannu, ha erigido estelas fronterizas entre ellas».[7]

Persiste una cierta preferencia por las fronteras naturales, lo que acaso alude al reconocimiento de su valor cósmico, pero en realidad responde a su mayor funcionalidad. Cuando Shuppiluliuma fija la frontera entre Karkemish y Mitanni algo más al este del Éufrates, adjudicando así todo el valle (tanto la orilla occidental como la oriental) al rey de Karkemish, se tiene la impresión de que la frontera «natural» y «tradicional» debería ser el río:

> Yo he conquistado las tierras de Mitanni... Como mis fronteras he establecido el río Éufrates y el monte Líbano. Todas las ciudades del país de Ashtata en esta orilla: Murmurik, Shipri, Mazuwati, Shurun, estas ciudades en el distrito de [...] las he adjudicado a mi hijo Piyashili. Todas las ciudades del país de Ashtata en la otra orilla, situadas en el país de Mitanni: Ekalte, [...], Ahuna y Tirqa, estas ciudades del país de Ashtata, puesto que el hijo del rey, Piyashili, junto con el hijo del rey Shattiwaza cruzó el Éufrates y entró en Irrite, todas esas ciudades de la otra orilla que ha tomado Piyashili, que se las quede: pertenecen a Piyashili.[8]

7. *PRU*, IV, p. 77; asimismo p. 188.
8. *HDT*, p. 41; véase M. Yamada en *Acta Sumerologica*, 16 (1994), pp. 261-268.

El párrafo es notable por el modo de contraponer una frontera «natural» (aunque no sin implicaciones cósmicas: el gran río, la alta montaña) y una frontera político-administrativa especialmente condicionada por los acontecimientos históricos. Es de destacar que la margen oriental es históricamente territorio de Mitanni, y que la travesía del río marca el paso de una unidad política a la siguiente. Pero la travesía del río por parte de Piyashili merece una recompensa, y Shattiwaza tendrá que aceptarlo ya que debe su trono a aquella travesía. Así, los dos «hijos del rey» (uno hijo natural, el otro yerno e hijo adoptivo) se reparten equitativamente y de buen grado la herencia de su padre.

Muy diferente es el comportamiento de otros reyes, que intentan aprovecharse de la crisis de Mitanni para «repartirse» el territorio entre ellos, pero no con la dinastía legítima: «Todo el país de Mitanni quedó en ruinas; los asirios y los alsheos se lo repartieron entre ellos».[9] El »reparto», que es un acto de justicia cuando somos «nosotros» quienes lo realizamos, se convierte en desmembramiento cuando lo protagonizan otros.

La necesidad práctica de materialización, el origen contractual y la paridad de rango entre estados vecinos hacen que las fronteras estatales se configuren de acuerdo con las fronteras internas, en teoría estables e inamovibles.[10] Los textos normativos, los contratos y las estelas fronterizas, prohíben y condenan unánimemente cualquier desplazamiento de fronteras por considerarlo resultado del desorden, la injusticia y la opresión.[11] Resulta también axiomático que la frontera estatal teórica esté establecida «desde tiempos inmemoriales», «desde los tiempos antiguos».

En el caso de que la frontera del estado, contrariamente a la tradición, haya sufrido algún cambio, se considera necesaria una solución jurídica o retórica, y la más fácil es la de negar sencillamente ese cambio. Para recompensar la ayuda recibida, el rey hitita decide asignar a Ugarit una frontera septentrional más favorable a expensas del rebelde Mukish. Y luego, cuando Mukish protesta (para entonces plenamente integrado en el territorio hitita), el gran rey responde que nunca hubo desplazamiento, que la frontera nunca había dejado de estar en el lugar que le corresponde, mientras que simultáneamente vuelve a desplazarla, pero esta vez a favor de Mukish:

9. *HDT*, p. 40.

10. Lo mismo es aplicable a la ideología centralista, Hornung en *Eranos-Jahrbuch*, 49 (1980), pp. 402-403 sobre las estelas de el-Amarna.

11. Por ejemplo, las leyes medioasirias (B, § 8-9), o los documentos medioasirios que prohíben la extensión de los cultivos encima de los caminos o cursos de agua que sirven de delimitación fronteriza (E. Ebeling, *Urkunden des Archivs von Assur* (Leipzig, 1933), pp. 68-69 y *passim*), o las *kudurrus* (estelas fronterizas) casitas con cláusulas contra su desplazamiento (por ej., A. Ungnad en *AfO*, 1, 1923, pp. 19-23).

> En cuanto a las ciudades fronterizas de Mukish que Shuppiluliuma había asignado a Niqmadu, rey de Ugarit, en una tablilla-tratado, ahora Niqmepa, hijo de Niqmanu, se ha dirigido al gran rey así: «Los hijos de Mukish planean una acción contra mí, Niqmepa, sobre estas ciudades». Cuando Murshili, el gran rey, se informó sobre el caso, las ciudades que desde los tiempos antiguos pertenecían a Ugarit, ahora Murshili, el gran rey, las ha confirmado a Niqmepa, rey de Ugarit.[12]

El problema político se presenta como un caso jurídico (*dinu*), y con el fin de preparar la solución obvia (esto es, la restitución de las aldeas fronterizas a Mukish), el caso lo somete al soberano el propio Niqmepa. La contradicción entre un caso relativo a «las ciudades fronterizas de Murkish» y el veredicto sobre «las ciudades pertenecientes a Ugarit desde los tiempos antiguos» es evidente, dado que ambas categorías son diferentes. Implica que el rey hitita restituye a Mukish sólo las aldeas sin penalizar ulteriormente el territorio tradicional de Ugarit; y que Murshili modifica la decisión de Shuppiluliuma y del tratado sin mencionar ninguna modificación.

A veces la modificación de una frontera es tan evidente que es imposible negarla, como cuando la totalidad del territorio de Siyannu pasa de la soberanía de Ugarit a la de Karkemish. En este caso, la modificación se explica en razón de la libre voluntad de los habitantes, y no de un nuevo equilibrio de poder:

> Desde los tiempos antiguos el rey de Ugarit y el rey de Siyannu formaban una unidad. Con el transcurrir de los años, Abdi-Anati de Siyannu se separó de Niqmepa rey de Ugarit y se alió con el rey de Karkemish: ahora es su súbdito. Murshili, el gran rey, ha separado a Abdi-Anati rey de Siyannu y a sus hijos del rey de Ugarit, y los ha entregado en servidumbre al rey de Karkemish.[13]

También se reconoce normalmente la misma libre voluntad del país sometido para decidir sus relaciones de dependencia de uno u otro gran rey, siempre que no se haya visto reducido a la «servidumbre» en virtud de una derrota militar y que el acuerdo final beneficie al rey que narra la historia:

> Antes, en los tiempos de mi abuelo, el país de Kizzuwatna pertenecía a Hatti. Pero más tarde el país de Kizzuwatna se separó de Hatti y se unió a Hurri ... Ahora el país de Kizzuwatna se ha separado del rey de Hurri y se ha unido a mi Sol.[14]

12. *HDT*, p. 159.
13. *HDT*, p. 161.
14. *HDT*, pp. 14-15.

Si la solución final no es satisfactoria, si, por ejemplo, el pequeño rey utiliza su libre voluntad para someterse a terceros y no a nosotros, siempre podemos recurrir a la fuerza para demostrarle su error:

> Antes, el país de Amurru no había sido sometido por las armas de Hatti. Cuando Aziru vino al abuelo de mi Sol, Shuppiluliuma, en Hatti, las tierras de Amurru eran todavía enemigas: eran siervas del rey de Hurri... Pero cuando Muwatalli, el tío de mi Sol, fue rey, entonces el pueblo de Amurru pecó. Y dijo: «por nuestra libre voluntad nos convertimos en siervos; pero ahora ya no somos siervos», y se volvieron hacia el rey de Egipto. Entonces el tío de mi Sol, Muwatalli, y el rey de Egipto lucharon uno contra otro por el pueblo de Amurru. Muwatalli venció y sometió al país de Amurru por las armas.[15]

Sabemos con certeza que en la época de Shuppiluliuma el país de Amurru no era vasallo de Hurri sino de Egipto. Pero resulta inconveniente para el rey hitita recordarlo en ese momento, cuando Amurru intenta de nuevo colocarse bajo soberanía egipcia, porque podría servir para legitimar las intenciones de Amurru. Por consiguiente, le parece más sensato decir que «las tierras de Amurru» (en plural) eran siervas de Hurri, lo cual es básicamente cierto si se entiende Amurru en sentido amplio, esto es, como Siria. Sólo un lector avisado puede detectar la diferencia de significado entre «el país de Amurru», que define un reino muy concreto, y «las tierras de Amurru», que denota una región geográficamente mucho mayor.[16]

Por último, al considerar la frontera como un límite de carácter fijo, las modificaciones pueden entenderse como referidas no a la frontera en sí sino a las tierras y pueblos que «entran» y «salen» a través de ella. En un párrafo que culmina con la insinuación de la idea cósmica de un confín ideal (el gran río, la gran montaña junto al océano), Shuppiluliuma narra así su gran expedición siria:

> Akiya rey de Arahti, Aki-Teshub hermano de Takuwa, y sus *maryannu*, a todos ellos capturé con sus bienes y los dejé entrar en el país de Hatti. La ciudad de Qatna con sus bienes y sus haciendas los dejé entrar en el país de Hatti... En sólo un año, tomé e incorporé todas estas tierras al país de Hatti. Desde el monte Líbano hasta la otra orilla del Éufrates, yo las recuperé dentro de mis fronteras.[17]

El uso del mismo verbo para referirse a tierras inamovibles y a pueblos y bienes móviles es con frecuencia funcional para un discurso diplomático de-

15. *HDT*, pp. 99-100.
16. I. Singer en *Iraq*, 33 (1991), pp. 69-74.
17. *HDT*, pp. 39-40.

liberadamente ambiguo. Pero también refleja una realidad social que posibilita el desplazamiento de comunidades enteras (véase el capítulo 9) y una estimación del territorio (véase el capítulo 7) basada más en la riqueza que genera que en el dominio territorial.

El compromiso entre los puntos de vista centralista y pluralista no es fácil, y tal vez imposible. Incluso Egipto tuvo a veces que aceptar negociaciones territoriales y fronterizas con las monarquías asiáticas (Mitanni, y más tarde Hatti). En el tratado entre Ramsés y Hattushili las disposiciones revelan no una adaptación de la teoría centralista al punto de vista simétrico, sino una clara separación entre un contexto donde se acepta la simetría y otro en el que se niega. En la introducción (tradicionalmente egipcia), destinada exclusivamente al público interno egipcio, Ramsés mantiene con desenvoltura el título tradicional de «aquel que establece sus fronteras donde desee, en cualquier país»,[18] mientras que en las cláusulas jurídicas, dirigidas a, y negociadas con, el interlocutor político exterior, acepta plenamente el respeto mutuo de las fronteras: «El gran príncipe de Hatti no transgredirá contra Egipto para tomar algo de él. Y Ramsés, el gran rey de Egipto, nunca transgredirá contra el país de Hatti para tomar algo de él».[19] Un compromiso entre ambas declaraciones contradictorias es imposible y también innecesario, dada la diversidad del discurso y de la tipología, y también por lo que se refiere a los destinatarios del mensaje.

18. *KRIT*, II, 64.

19. *KRIT*, II, 64; traducción de Spalinger en *SAK*, 9 (1981), pp. 319-320 (versión egipcia); la versión accádica es prácticamente idéntica. Última edición de E. Edel, *Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattušili III. von Hatti* (Berlín, 1997).

7. La frontera como delimitación tributaria

Si el centro político se percibe como el centro del mundo entero, no es necesario explicar con toda precisión dónde está situada la frontera: está justo «al final». Y tampoco es necesario precisar cuando son muchos los estados pero sus distritos fronterizos son inaccesibles o están deshabitados: montañas, bosques, estepas y desierto, cualquier zona sin cultivar y deshabitada. Ese territorio controlado por el estado se asemeja a un «oasis»: no requiere ninguna línea de frontera sino «puertas», canales controlables de comunicación con otros estados (u otras zonas habitadas) más allá del cinturón despoblado. En Egipto, el desierto y el mar son fronteras naturales, pero las dos «puertas» hacia Nubia y Asia tienen que gestionarse de modo eficaz, para facilitar no sólo la comunicación y el desplazamiento de bienes y de gentes sino también —y sobre todo— la selección y el filtro de los elementos peligrosos del exterior. La puerta nubia —el valle del Nilo en torno a la Segunda Catarata— fue fortificada durante el Imperio Medio mediante una serie de imponentes fortalezas. Las estelas de Semna de Sesostris III definen perfectamente la función de filtro de esa puerta que sólo permitía la entrada de los bienes (no de las personas) deseados procedentes de una región exterior que, considerada extraña y peligrosa, había que excluir y exorcisar.[1] Más tarde, durante el Imperio Nuevo, la esfera egipcia se expandió, los temores se atenuaron[2] y las imponentes fortalezas del Imperio Medio cayeron en desuso.

En cuanto a la puerta de Asia, fuertemente protegida durante el Imperio Medio mediante una línea fortificada conocida como la «Muralla del Príncipe», se abriría mucho más durante el Imperio Nuevo, pero manteniendo su

1. *ARE*, I, 652, 657.
2. F. L. Griffith en *JEA*, 13 (1927), pp. 193-206; A. H. Gardiner en *JEA*, 38 (1952), pp. 24-33; W. F. Edgerton en *JNES*, 6 (1947), pp. 219-230.

función de filtro. El puesto fronterizo está organizado burocráticamente, y en él se registran diariamente todos los movimientos, con nombres, destinos, motivos:

> Año 3 del reinado, primer mes de Shomu, día 15. Partida del empleado Ba'alry hijo de Djapero de Gaza. Lo que llevó a Siria: dos despachos (para) el jefe de guarnición Kha'y, 1 despacho; (para) el príncipe de Tiro Ba'altermeg, 1 despacho.[3]

Cuando se trata de establecer contacto (un mensajero, una caravana comercial) con el siguiente centro político, el confuso, segmentado y cambiante mundo entre uno y otro centro plantea problemas. Si cada pequeño reyezuelo de Siria-Palestina decidiera actuar también como filtro para así poder decidir quiénes pueden o no pasar o pagar un impuesto, las comunicaciones entre Egipto y Mitanni serían imposibles. Los grandes reyes deben dejar muy claro ante sus reyes vasallos que sus fronteras secundarias son irrelevantes desde el punto de vista superior. Existe un ejemplar de salvoconducto utilizado por el mensajero de Mitanni,[4] y documentos similares que apuntan a una práctica habitual.[5] Los salvoconductos egipcios eran muy parecidos, a juzgar por la respuesta de uno de los destinatarios:

> El rey mi señor me ha enviado a Haya para decirme: «Esta caravana se dirige (a) Hanigalbat: dejadla passar». ¿Quién soy yo para no dejar pasar las caravanas del rey mi señor? Mira: Lab'aya mi padre era siervo del rey mi señor, y dejaba pasar a todas las caravanas que el rey enviaba a Hanigalbat o a Karduniash. Que el rey mi señor mande la caravana: la haré proseguir con la máxima protección.[6]

Estos «salvoconductos» sugieren que la frontera entre Egipto y Asia era mucho más profunda que larga o, mejor dicho, que el imperio, más que un territorio, era una red.

En zonas densamente pobladas lógicamente se requiere una delimitación de fronteras más precisa y continua. Pero aún en estos casos la frontera no se ve como una línea geométrica que delimita superficies, sino como una delimitación de lugares habitados que gravitan hacia una u otra cuenca fluvial y en torno a uno u otro palacio real. Más que trazar una línea fronteriza precisa (una operación imposible sin mapas), lo que importa es establecer y clarificar adónde tiene que enviar cada asentamiento su contribución en forma

3. *LEM*, pp. 108-109. Sobre la fortaleza de Silo, véase G. Björkmann en *JARCE*, 11 (1974), pp. 48-49.
4. *EA*, 30; véase capítulo 10.
5. *EA*, 39-40; *PRU*, III, pp. 12-13, 15-16; *PRU*, IV, p. 193; *Ug.*, V, pp. 91-94.
6. *EA*, 255.

de productos y de mano de obra. Este tipo de delimitación «directorial» de fronteras es funcional tanto para las áreas densamente pobladas (donde una delimitación precisa es esencial) como para las zonas escasamente pobladas (como podrían ser las montañas). El grado de precisión en la definición de la frontera varía según la intensidad de la utilización del suelo: es máximo en zonas agrícolas fragmentadas en aldeas y haciendas familiares, y mínimo en zonas propiedad de nadie.

La definición de las fronteras no en forma de líneas divisorias sino en forma de listas de asentamientos política y económicamente orientados hacia sus respectivos palacios reales no se debe sólo a problemas técnicos, sino que es expresión de toda una mentalidad, que opera aun cuando la presencia efectiva de auténticas fronteras naturales (un río por ejemplo) convierta las listas en técnicamente superfluas.[7]

El otro posible «modelo literario» para definir una frontera es una lista de todas las ciudades (o aldeas) pertenecientes a uno de los estados fronterizos, modelo que, aplicado a pequeñas formaciones estatales, se convierte en un listado completo de todos sus asentamientos.[8] Cuando Shuppiluliuma (y Murshili después) define la frontera entre Ugarit y Mukish, enumera solamente las ciudades que pertenecen a Ugarit, una larga lista que acaba con el siguiente resumen: «Ahora Shuppiluliuma, el gran rey, rey de Hatti, el héroe ha asignado estos distritos, ciudades y montañas fronterizas a Niqmadu rey de Ugarit y a sus hijos y nietos para siempre».[9] Los «distritos fronterizos» son más concretamente «ciudades» y «montañas», es decir, que vienen definidos en tanto que elementos contributivos relevantes con sus respectivos márgenes poco poblados. Las tierras y las aldeas no se ven realmente como partes constitutivas de una formación estatal: se asignan o se aseguran a un palacio real, e incluso personalmente al rey y a sus descendientes. Son propiedades agrarias (con una validación y una garantía jurídicas por parte del señor) que generarán una renta.

El caso extremo es la partición territorial que, lejos de seguir una frontera geográfica, constituye una frontera fiscal. Al cruzar la aldea de Harmana,[10] la frontera entre Ugarit y Siyannu es geométricamente muy compleja (con posibles enclaves y sin línea continua) pero fiscalmente muy clara. Así,

7. *HDT*, p. 21.

8. Sobre las descripciones de fronteras del Antiguo Testamento, además de la obra clásica de A. Alt (*Kleine Schriften*, Munich, 1959, I, pp. 193-202; II, pp. 76-89, 276-288, 346-362), véase esp. M. Noth en *ZDPV*, 58 (1935), pp. 185-202; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden, 1959); N. Na'aman, *Borders and Districts in Biblical Historiography* (Jerusalén, 1986).

9. *HDT*, pp. 31-32.

10. *PRU*, IV, p. 78; M. Astour en *UF*, 11 (1979), pp. 22, 26.

la descripción topográfica da paso a una declaración que invita a cada campo de cultivo a enviar sus rentas a sus respectivos propietarios, ya sean gentes de las aldeas ugaríticas de Mulukki y Galba, ya sea al rey de Siyannu. Todavía más pronunciado es el carácter económico de esa misma frontera entre Ugarit y Siyannu a su paso por una parcela dedicada a la producción de sal:

> En cuanto a la sal, el rey de Ugarit y el rey de Siyannu han declarado lo siguiente: «La superficie de la salina es de tres acres» (por lo tanto) yo doy a Niqmepa rey de Ugarit un acre de salina, doy a Abdi-Anati rey de Siyannu un acre de salina, y del tercer acre doy dos tercios al rey de Ugarit y un tercio al rey de Siyannu.[11]

No se trata de una frontera estatal, sino de un reparto de rentas. Tampoco se trata de un problema específico asociado a una coincidencia puramente casual de la frontera y la salina, sino más bien al contrario: la línea fronteriza tenía que pasar por la salina precisamente con el objeto de lograr el reparto equilibrado de sus productos.

La acumulación de los excedentes, que es legítima dentro del propio territorio, se transforma en «saqueo» cuando tiene lugar en países vecinos. La frontera divide zonas legítimamente explotadas por diferentes reyes, que pueden «tomar» sus propias ciudades pero no las de los demás: «Todas las ciudades de Shattiwaza que están situadas a orillas del Éufrates, que él (= Piyashili) se las quede; pero que no tome otra ciudad a orillas del Éufrates».[12] Murshili prohíbe asimismo a Kupanta-Kurunta que tome otras ciudades que no se hallen dentro de las propias fronteras:

> De esta parte, de la ciudad de Maddunasha, el campamento de Tudhaliya será tu frontera, del (otro) lado el puesto de guarnición de Wiyanawanda será su frontera. No la traspasarás más allá de la ciudad de Aura. En esta parte el río Ashtarpa será la frontera de la tierra de Kuwaliya. Esta tierra será tuya: ¡protégela! Pero no ocupes ninguna otra ciudad al otro lado del río Ashtarpa y del río Shiyanta. Si ocupas una sola ciudad (más), transgredirás el juramente de los dioses. Yo vendré y te golpearé como a un enemigo.[13]

La prohibición es tan evidente que parece innecesaria, pero el establecimiento de una frontera (por mutuo acuerdo) suele ser el resultado de una prolongada serie de transgresiones por ambas partes. Un ejemplo en este sentido es el acuerdo sobre fronteras establecido entre Piyashili y Shattiwa-

11. *PRU*, IV, pp. 74-75. Véase *HDT*, p. 111.
12. *HDT*, p. 42.
13. *HDT*, p. 71; véase S. De Martino, *L'Anatolia occidentale nel medio regno ittita* (Florencia, 1996), pp. 27-30.

za, Hatti y Mitanni, todos ellos prontos a responder en la otra margen del río a los saqueos sufridos en la propia: «Si saqueas las tierras más allá del Éufrates en esta orilla, yo saquearé las tierras más allá del Éufrates en aquella orilla».[14] No muy distinta del saqueo es la ocupación ilícita de tierras pertenecientes a un vecino: ambas acciones representan avances para obtener ventajas económicas de los recursos al otro lado de la frontera. La reciprocidad «negativa» es la misma: «Si yo penetro en tu marca fronteriza y siembro, tú recogerás: ahora tú has penetrado en mi marca fronteriza y has sembrado, y yo recogeré».[15]

Según la ideología centralista, el saqueo al otro lado de la frontera es una actividad corriente (capítulo 12) y muy valorada: la «vacía» y «caótica» periferia está allí como una fuente adicional de ingresos, y sin temor a posibles reacciones. En cambio, en un mundo ordenado simétricamente, el saqueo más allá de las fronteras no ocurre, por definición, en el vacío político, de modo que puede acarrear represalias.

En la ética interestatal de la época es evidente a partir de los documentos relevantes que el saqueo mutuo en realidad se condena; por ejemplo en las negociaciones verbales, cuando Murshili le dice al rey de Azzi «Yo he venido pero me he detenido en la frontera de tu tierra. No he golpeado tu mano, no he tomado prisionero, oveja o cabra alguno».[16] Es asimismo manifiesto en los tratados, cuando en el pacto entre Shuppiluliuma y Shattiwaza se hace constar que «Hasta ahora nunca he cruzado al otro lado, no he tomado ni una brizna de paja ni una astilla de madera de la tierra de Mitanni».[17] Y es evidente también en la correspondencia, por ejemplo cuando Tukulti-Ninurta informa a Tudhaliya que «Nadie ha pecado contra tu tierra, nadie ha tomado una brizna de paja ni una astilla de madera de la marca de tu tierra».[18]

Pero cuando se dirige al público asirio interno, el mismo Tukulti-Ninurta rechaza esa ética internacional y adopta la ética de la ideología centralista, jactándose de que «En mi primer año deporté a 28.800 hititas de más allá del Éufrates, y (los) llevé a mi país».[19] Las diferencias en cuanto a discurso, destinatario y propósito explican suficientemente la «contradicción» entre ambas afirmaciones del rey asirio. Claro que el rey de Hatti no tiene acceso a las inscripciones conmemorativas asirias, y el público interno asirio no conoce (a través de canales alternativos) los detalles de la situación política.

14. *HDT*, p. 38.
15. *PRU*, IV, p. 220.
16. *AM*, pp. 98-99.
17. *HDT*, p. 40.
18. *ARI*, I, 862-864.
19. *RIMA*, I, p. 272; *RIMA*, I, p. 275.

Se podrían citar muchos más ejemplos que demuestran la valoración positiva que merece el saqueo ajeno en la ideología centralista, y volveremos sobre el tema al hablar de la guerra (capítulos 13 y 14). Pero en los contactos internacionales oficiales está claro el principio de que toda tierra es tributaria en una sola dirección, y este monopolio de la explotación es el rasgo más evidente (acaso el único) de la dependencia política. De modo que pagar tributo al señor «erróneo» es tan grave como no pagarlo al señor «correcto», o a ninguno de los dos. A Murshili le preocupa que los reyes de Amurru, herederos del tramposo Aziru, paguen al señor equivocado el tributo que ahora se le debe exclusivamente a él:

> El tributo que se estableció para tu abuelo y tu padre: 300 siclos de oro fino de primera calidad, con piedras [preciosas] lo pagaron al país de Hatti. Tú también lo pagarás, y no mires a ningún otro. Tus padres pagaron tributo a Egipto: ¡tú no lo pagues!».[20]

Es evidente que el señor no es el «correcto» porque no puede ni garantizar la «protección» que el vasallo espera de una relación tributaria. Esta es la historia del último rey de Mitanni narrada por el rey asirio: «Tras su muerte (de Shattuara), su hijo Wasashatta se sublevó contra mí, y cometió actos hostiles. Fue al país de Hatti en busca de ayuda. Los hititas aceptaron su soborno pero no le asistieron».[21] El valorado, ordenado y funcional sistema de tributo a cambio de protección, cuando se realiza en la dirección errónea, se traduce en un soborno (*ṭa'tu*, capítulo 29), destinado a pagar tropas mercenarias.

20. *HDT*, p. 56.
21. *RIMA*, I, p. 236.

8. La frontera como delimitación de responsabilidades

Dentro de un territorio perfectamente delimitado, el estado monopoliza el control no sólo del excedente sino también del uso de la fuerza. El corolario del derecho exclusivo a utilizar la fuerza dentro de las propias fronteras es el reconocimiento del mismo derecho a los reyes de los estados vecinos. En una ideología política monocéntrica el rey del mundo castigará las rebeliones y los delitos sea cual sea su naturaleza y lugar, incluidos los cometidos en la periferia externa, donde aquéllos son un elemento indisociable de esa región caótica. Aparte de ser perniciosos para los humanos, las rebeliones y los delitos son una amenaza y una ofensa contra el orden cósmico y, como tales, requieren la intervención regia allí donde ocurren.

En cambio, el rey de un mundo político multipolar, si quiere mantener una firme autoridad sobre su territorio, debe renunciar a intervenir en el territorio de terceros y evitar motivos de intervención de otros reyes. Por lo tanto, deberá asegurar el orden y satisfacer las exigencias de castigo o de reparación que vengan del exterior y viceversa, podrá exigir a su vez ante sus «colegas» castigo o reparación por los delitos cometidos en aquellos territorios vecinos. Sólo este sistema de responsabilidades separadas y de reparaciones eficaces puede garantizar a todos los reinos contra una intervención extranjera basada en reivindicaciones jurídicas o éticas. Así, lo que ellos consideran la periferia, incivilizada y poco fiable, queda reducida a mínimos por la vía de la cooperación, no de la conquista.

En el periodo del Bronce final, el reconocimiento de la jurisdicción territorial y el subsiguiente sistema de reparación interestatal es una práctica corriente. El procedimiento suele invocarse a raíz de algunos incidentes fronterizos (saqueos, incursiones hostiles, acogida de refugiados o de esclavos fugitivos), asesinatos y robos a extranjeros (mercaderes, mensaje-

vos).[1] Las costumbres y la voluntad política de cooperar bastan a menudo para que el sistema funcione sin excesivos abusos, aunque cuando las relaciones son intensas y los intereses en juego considerables, es mejor que las reglas se estipulen mediante un pacto o tratado. Las disposiciones de tales tratados pueden ser sumamente detalladas, como por ejemplo en el caso de la persecución de esclavos fugitivos:

> Idrimi debe capturar a los fugitivos de Pilliya y devolverlos a Pilliya, y Pilliya debe capturar a los fugitivos de Idrimi y devolverlos a Idrimi. Quien capture a un fugitivo y lo devuelva a su amo (el propietario) pagará una recompensa de 50 (siclos de) cobre si es un varón, una recompensa de 100 (siclos) si es una mujer. Pero si un fugitivo de Pilliya entra en la tierra de Idrimi y nadie lo captura, y lo hace su propio amo, no tendrá que pagar recompensa a nadie. Y si un fugitivo de Idrimi entra en la tierra de Pilliya y nadie lo captura, y lo hace su propio amo, no tendrá que pagar recompensa a nadie. En cualquier ciudad que denuncien a un fugitivo, el alcalde con los cinco ancianos hará una declaración bajo juramento.[2]

> Si un esclavo fugitivo de mi país, hombre o mujer, huye a tu país, debes capturarlo y devolvérmelo; o si alguien lo captura y te lo entrega, lo retendrás en tu prisión, y cuando su propietario lo reclame, se lo entregarás. Si (el esclavo) no se encuentra, debes darle (= al patrón) una escolta, y puede capturar (= al esclavo) en cualquier ciudad que se encuentre. (En las ciudades donde) no se encuentre, el alcalde y los cinco ancianos deberán declarar bajo juramento: «Tu esclavo no vive entre nosotros (de otro modo) te lo denunciaremos». Si no quieren prestar juramento, deberán devolver al esclavo. Si prestan juramento, pero luego él (= el patrón) es capaz de localizar a su esclavo entre ellos, se les considerará ladrones, se les cortarán las manos y pagarán 6.000 (siclos de) cobre al Palacio.[3]

La presencia de los perjudicados o de sus representantes es necesaria por razones técnicas, y se realiza bajo el control de las autoridades locales sin menoscabo alguno para la plena soberanía del rey local, el único con derecho a decidir y a resolver el caso. En los casos de asesinato se aplican procedimientos análogos:

> Si un hombre de Karkemish es asesinado en territorio ugarítico, si los asesinos son capturados, ofrecerán una reparación tres veces (el valor de) la víctima, y también compensarán por triplicado los objetos robados. Si los asesinos no son capturados,

1. C. Srzednicki en *Folia Orientalia*, 11 (1969), pp. 255-258; R. Haase en *WO*, 9 (1978), pp. 213-219; H. Klengel en *Death in Mesopotamia* (Copenhague, 1980), pp. 189-197.
2. *ANET*, p. 532.
3. *ANET*, p. 531; M. Dietrich y O. Loretz en *Studies M. C. Astour* (Bethesda, MD, 1997), pp. 211-242.

la vida (de la víctima) será resarcida en tres veces su valor, pero los objetos robados, todos cuantos eran (sólo) su valor será reparado. Si un hombre de Ugarit es asesinado en territorio de Karkemish, la reparación será la misma.[4]

En general, los procedimientos siguen el ordenamiento vertical y horizontal de las redes políticas de la época. El contacto horizontal sólo puede realizarse entre dos «grandes reyes» o entre dos «pequeños reyes»; cualquier contacto oblicuo entre un pequeño rey y un soberano distinto del suyo constituiría una infracción de las reglas. Un gran rey pedirá satisfacción al gran rey que posea la autoridad general sobre el territorio donde ha ocurrido el incidente. Pero antes y después de este contacto horizontal, el procedimiento opera según un proceso de delegación. La denuncia llega al gran rey desde la familia de la víctima y por mediación de su pequeño rey. Entonces el gran rey encomendará la tarea de investigación al pequeño rey de la ciudad en la que ha ocurrido el incidente y este último, a su vez, responsabilizará a los habitantes de la aldea más próxima al lugar del incidente. En este esquema, los movimientos verticales tienen lugar en el interior del estado y, por lo tanto, puede que planteen dificultades técnicas dado que las aldeas tienden a esconder a los fugitivos y a ocultar la identidad de los asesinos.[5] Además, se sienten ajenos a las cuestiones de prestigio y de reciprocidad (¡incluidas las represalias!) que caracterizan los contactos horizontales entre los grandes reyes.

El lejano rey cassita, cuando reclama la intervención del faraón tras unos delitos cometidos en Palestina, apela lógicamente a la ayuda fraterna:

> Mi mensajero Salmu, que te he enviado, su caravana ha sido robada por dos veces. Primero, Biryawaza le robó, y luego le robó Pamahu, tu propio gobernador de una región tuya tributaria. Mi hermano debería considerar este caso. Apenas el portador de la presente hable ante la presencia de mi hermano, Salmu también podrá hablar ante la presencia de mi hermano. Deberán devolvérsele sus objetos y compensarle por las pérdidas sufridas.[6]

> Mis mercaderes, que viajaban con Ahu-tabu, se quedaron en Canaán para sus asuntos, después de que Ahu-tabu prosiguiera hasta la presencia de mi hermano. En la ciudad de Hinnatuni, en Canaán, Shum-Adda hijo de Balume y Shutatna hijo de Shuratum, de Acco, enviaron a sus hombres a matar a los mercaderes y a robar su plata. Te envío a Azzu: pregúntale y él te dirá. Canaán es tu tierra, y sus reyes son tus servidores. A mí me robaron en tu tierra. Convócalos, y la plata que

4. *PRU*, IV, pp. 153-154.
5. *JESHO*, 18 (1975), pp. 155-156.
6. *EA*, 7.

tomaron, que la reparen, y las personas que mataron a mis siervos, ¡mátalas o re para el precio de su sangre![7]

En ambos casos, las personas responsables no son truhanes desconocidos sino las propias autoridades locales, y el «saqueo» puede haber sido un tributo o extorsión excesivos que luego degenera en asesinato. El rey babilonio, tan lejos del lugar de los hechos, poco puede hacer si no es recordar las consecuencias evidentes de la falta de justicia y de orden: «Si no matas a esos hombres, volverán y matarán de nuevo a una caravana mía o a un mensajero tuyo, y el (tráfico de) mensajeros entre nosotros se interrumpirá».[8]

La carta convencional para reclamar una intervención debe, pues, incluir los siguientes elementos: una descripción del incidente, un recordatorio de la responsabilidad superior del destinatario, el anuncio de que el mensajero (u otro) está oficialmente encargado del asunto y una petición formal de castigo o reparación. El principio ético general lo resume oportunamente el rey de Alashiya: «¡Que se haga aquello que es justo entre nosotros!».[9]

La respuesta a una carta de este tipo también es convencional. Contiene cierto grado de contradicción porque, si bien el rey responsable tiene que dar satisfacción (para demostrar un perfecto control de su país y preservar la integridad del sistema), tener que reconocer la responsabilidad en un delito o un abuso siempre supone un revés para el prestigio «nacional». Esta respuesta estándar es similar a las que veremos más adelante en relación con los tratos comerciales (capítulo 29).

El rey responsable empieza afirmando que no está al corriente del incidente en cuestión, aunque acaba de recibir la denuncia formal. El rey de Alashiya escribe: «Hermano mío, tú me has dicho: "Las gentes de tu tierra estaban con ellos (= los piratas)". Pero yo no sé, hermano mío, si estaban con ellos. Si gentes de mi tierra están (con ellos), escríbemelo y yo actuaré según mi voluntad».[10] Y el rey de Hatti escribe: «¿Cómo puedo saber si mataron realmente a los mercaderes?».[11]

¿Al rey de Alashiya no le basta una denuncia, necesita al menos dos? ¿O es que acaso el rey hitita no confía en la denuncia que acaba de recibir del rey de Babilonia? De hecho, la reacción inicial parece ser más bien retórica destinada a ganar tiempo para poder tomar una decisión y de este modo poder anunciar el remedio (o la sanción) tan pronto como tenga conocimiento «oficial» de

7. *EA*, 8.
8. *Ibid.*
9. *EA*, 34.
10. *EA*, 38.
11. *HDT*, p. 136.

la disfunción. En realidad, ambas partes saben que las dudas planteadas por el destinatario se disiparán con la llegada del representante de la parte perjudicada para explicar los pormenores bajo juramento. El rey responsable exige la llegada del representante, algo habitual y ya previsto (o solucionado) por el rey agraviado, como una condición preliminar a su intervención.

La segunda objeción que suele plantear el rey denunciado es más general: no se duda de la fiabilidad de las alegaciones presentadas sino de la posibilidad misma de que tales incidentes puedan ocurrir en su propio país. El rey de Alashiya es muy taxativo: «Tú no conoces a la gente de mi país. ¡No hacen cosas semejantes!»,[12] en cambio el rey hitita es más elocuente:

> En cuanto a las palabras que tú me escribes «Mis mercaderes han sido asesinados en Amurru y en Ugarit», yo respondo: «¡En las tierras hititas no se mata a nadie!». Si los reyes oyen una cosa semejante, capturan al asesino de esa persona y lo entregan a los hermanos del hombre asesinado. Sus hermanos reciben la compensación monetaria por el hombre asesinado y realizan el ritual expiatorio del asesinato, por cuya acción se ha cobrado una vida. Sólo si los hermanos no quieren aceptar una compensación monetaria ejecutan al hombre que ha acabado con una vida. Ahora bien, si un hombre que ha cometido un crimen contra el rey huye a otro país y es capturado allí, no es costumbre ejecutarlo. Querido hermano, haz averiguaciones y ellos te dirán. (Ahora bien), ¿cómo un pueblo que no ejecuta a los criminales podría ejecutar a unos mercaderes?[13]

Se trata no sólo de una objeción retórica generada por la preocupación por el prestigio nacional, sino también de un aviso indirecto de que la venganza de sangre que exige el rey babilónico no será autorizada, aunque se garantiza la reparación habitual. Entre tanto, las gestiones prácticas (testigos, juramentos, compensaciones, tablillas selladas) siguen su curso, ya que el rey responsable ha prometido cooperación en su primera respuesta. Tras sus largas objeciones sobre la credibilidad del asesinato de mercaderes en tierras hititas, en la citada carta Hattushili concluye: «Así pues, envíame a los hermanos del mercader asesinado, para que pueda examinar el caso»[14] y, tras haber dedicado tanto tiempo a indagar la cuestión centrada en Benteshina, el rey vasallo de Amurru, concluye: «Benteshina es un servidor mío; si insulta a mi hermano, ¿no me insulta también a mí?».[15]

Una vez superadas las cuestiones de prestigio entre los grandes reyes, los procedimientos judiciales habituales parecen discurrir sin problemas. Se

12. *EA*, 38.
13. *HDT*, 136, p. 136; sigo a *LM*, p. 144, con correcciones menores.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*

procura establecer las responsabilidades exactas, y tal vez se lee «entre líneas» un sentimiento de satisfacción cuando la pretendida responsabilidad demuestra ser un error.[16] Pero a veces no es fácil delimitar la jurisdicción, o se desconfía de la capacidad del rey para controlar la situación.

Un caso de jurisdicción incierta se refiere a las naves en aguas portuarias: ¿están dentro o fuera de la jurisdicción del rey al que pertenece el puerto? Cuando reclama al prefecto de Ugarit la restitución de una persona capturada por los shikalaya «que están en las naves»,[17] el rey hitita estima que las autoridades locales tienen jurisdicción sobre el puerto donde las naves de los shikalaya estaban presuntamente ancladas (si no el prefecto de Ugarit no habría podido intervenir). La carta parece plantear la cosa como algo habitual. Pero en su carta al prefecto, el rey hitita menciona que «el rey tu señor es joven, y no entiende nada»,[18] aludiendo seguramente a una respuesta anterior insatisfactoria (es decir, negativa). No conocemos la respuesta ulterior del prefecto. ¿Se consideraba a sí mismo jurídicamente responsable y, por lo tanto, legitimado para enviar a la policía a las naves ancladas en su puerto?

Dos episodios parecidos en el relato de Un-Amón parecen apuntar a unas normas relativamente complejas. Cuando a Un-Amón le roban en el puerto de Dor, reclama al rey local una reparación o una intervención, pero la respuesta es en parte negativa:

> Si el ladrón que fue a tu nave y robó tu plata perteneciera a mi país, entonces yo te lo restituiría de mi propio tesoro hasta que el ladrón —sea cual fuere su nombre— fuese capturado. Pero el ladrón es tuyo, ¡pertenece a tu nave! (De todos modos), pasa algunos días aquí y visítame (de nuevo): haré que lo busquen.[19]

Pero como Un-Amón está decidido a recuperar sus bienes robando a su vez a quienes al parecer habían comprado los bienes robados (al parecer las naves de los zeker ancladas en Biblos), el rey de Biblos le pide repetidamente a Un-Amón que se marche. Parece considerar ilícita la conducta de Un-Amón pero no tiene jurisdicción sobre él. Cuando luego las naves de los zeker bloquean a Un-Amón en el puerto de Biblos y piden al rey que lo entregue, la respuesta del rey vuelve a ser compleja pero esencialmente negativa. Dice que no puede entregar a Un-Amón, protegido de algún modo por las leyes de la hospitalidad, pero sugiere a los zeker que intercepten su nave

16. *PRU*, IV, p. 217.
17. P. Bordreuil, *Une bibliothèque au sud de la ville* (París, 1991), p. 38.
18. *Ibid.*
19. Goedicke, *Wenamun*, p. 35, propone una interpretación distinta; véanse asimismo M. Green en *ZÄS*, 106 (1979), pp. 116-120; G. Bunnens en *RSF*, 6 (1978), pp. 13-14; A. Théodoridès en *Studia P. Naster Oblata*, II (Lovaina, 1982), pp. 241-242.

a la salida del puerto.[20] Es evidente que el estatus del puerto es ambiguo, porque no está totalmente bajo la jurisdicción del rey local pero tampoco es una zona libre donde cualquiera pueda intervenir.

En el caso de los puertos, la razón de esa extraterritorialidad parcial es de índole técnica: un peso excesivo de la mano real podría perjudicar el comercio.[21] En el caso de las tribus seminómadas el problema es completamente distinto: el control parcial ejercido sobre ellas no obedece a ningún propósito práctico sino a la dificultad de tratar con una entidad relativamente independiente dentro del territorio del estado. Pero el rey tiene que demostrar que posee algún tipo de dominio también sobre los nómadas, porque de lo contrario se arriesga a recibir una respuesta como la que Hattushili III dirigió a Kadashman-Enlil II:

> Respecto a lo que mi hermano ha escrito: «Sobre el hecho de que he detenido a mis mensajeros, he detenido a mis mensajeros porque los ahlamu son hostiles», ¿cómo es que has detenido a tus mensajeros por culpa de los ahlamu? Hermano mío, ¿es acaso el tuyo un pequeño reino?... En el país de mi hermano los caballos son más numerosos que la paja: ¿habré de abastecer a tus mensajeros con 1.000 carros para escoltarlos hasta Tuttul, y mantener a raya a los ahlamu?[22]

Si un gran rey pretende que le consideren como tal, tiene que ser capaz de garantizar justicia y orden en su propio país sin ayuda exterior. Si el rey babilonio no puede ofrecer una escolta adecuada a sus propios mensajeros en su propio territorio hasta la frontera (Tuttul), esa es una tarea que el rey de Hatti ciertamente puede suministrar. Pero eso reduciría al rey de Babilonia al rango de «pequeño reino», vasallo de Hatti, el garante del orden global. La propuesta de Hattushili es deliberadamente paradójica, pero el nexo entre rango y conducta está perfectamente expresado.

El problema es más serio con los incidentes fronterizos. Si algunos grupos armados saquean un territorio y luego encuentran refugio (o escapan) más allá de sus fronteras, el rey del país que los acoge se convierte automáticamente en responsable. Lo que se espera de él es evidente: o bien entregar a los culpables al rey agraviado, o bien iniciar los procedimientos judiciales para reparar el delito. Un ejemplo paradigmático lo tenemos en el relato de Aman-hatbi:

20. Goedicke, *Wenamun*, p. 123.

21. R. B. Rovere en *Trade and Market in the Early Empires* (Glencoe, IL, 1957), pp. 38-68, contiene gruesas exageraciones, pero unas propuestas interesantes. Véase asimismo K. Polanyi en *Primitive, Arcaic and Modern Economies* (Garden City, NY, 1968), pp. 238-260.

22. *HDT*, p. 134; *LM*, pp. 140-143 (la traducción es mía).

> Los *ḫabiru* atacaron Hazi, una ciudad del rey mi señor, pero nosotros libramos batalla contra ellos y los derrotamos. 40 *ḫabiru* fueron hasta Aman-ḫatbi, y él acogió a los fugitivos que se reunieron en la ciudad de modo que el propio Aman-ḫatbi (se convirtió de hecho) en un *ḫabiru*. Oímos que los *ḫabiru* estaban con Aman-ḫatbi, y mis hermanos y mis hijos, tus servidores, tomaron sus carros y fueron ante Aman-ḫatbi. Mis hermanos pidieron a Aman-ḫatbi: «Entrega a los *ḫabiru*, los enemigos del rey nuestro señor, y los interrogaremos, a los *ḫabiru* que vinieron a ti, si tomaron las ciudades del rey mi señor y si les prendieron fuego». Él aceptó entregar a los *ḫabiru*, pero (luego) durante la noche los tomó y él mismo huyó con los *ḫabiru*.[23]

Un ejemplo de solución judicial frecuente es la planteada por el soberano hitita en relación con unos incidentes fronterizos entre Ugarit y Siyannu:

> La gente de Siyannu tiene que jurar: «No conocemos a los *ḫabiru* que destruyeron esa granja, ni tampoco somos (nosotros) los *ḫabiru* que la destruyeron». Si la gente de Siyannu lo jura, la gente de Ugarit renunciará a sus pretensiones; pero si la gente de Siyannu no respeta el juramento, tendrá que pagar una reparación tres veces mayor a la gente de Ugarit.[24]

En ambos casos los incidentes se imputan a los *ḫabiru*, técnicamente «refugiados»,[25] pero a veces (sobre todo en las cartas de Amarna) el término significa simplemente criminales, o enemigos en un sentido sumamente peyorativo.[26] Los *ḫabiru* son gentes desplazadas, itinerantes y agresivas, y por lo tanto un caso típico de jurisdicción incierta o difícil.

Si el rey responsable no puede o no quiere ocuparse del problema, de él se espera al menos que se distancie de los culpables. «Si quieres ser enemigo del rey de Hatti – así habría hablado el rey de Ahhiyawa al pirata Piyamaradu– hazte su enemigo desde otro país, no seas su enemigo en mi país».[27] La actitud del rey cassita es muy parecida, aunque el hecho al que se refiere es pura retórica:

> En los tiempos de Kurigalzu, mi padre, todos los cananeos le escribieron diciendo: «Descendamos contra la frontera del país (de Egipto): cambiaremos alianzas y estaremos contigo». Pero mi padre respondió así: «Olvidaos de venir junto a mí: si

23. *EA*, 185.
24. *PRU*, IV, p. 162.
25. Sobre la historia del problema de los *ḫabiru*, véase O. Loretz, *Ḫabiru-Hebräer* (Berlín, 1984).
26. G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation* (Baltimore, MD, 1973), pp. 122-141; y mi artículo en *VO*, 2 (1979), pp. 65-77, criticado por W. L. Moran en *Studies Th. O. Lambdin* (Winona Lake, IN, 1987), pp. 209-212.
27. *AU*, pp. 16-17. Véase S. Heinhold-Krahmer en *Or*, 52 (1983), pp. 81-97; M. Popko en *AOF*, 11 (1984), pp. 199-205.

sois enemigos del rey de Egipto, mi hermano, haced costado a otro. Yo no vendré, y no los saquearé (a los egipcios), porque son mis aliados».[28]

Si el soberano teóricamente responsable no interviene, el rey agraviado puede buscar justicia o venganza valiéndose de sus propias fuerzas, en cuyo caso es evidente (como veíamos en el ejemplo bastante banal de la escolta de los mensajeros) que actúa como señor *de facto* de un territorio abandonado al desorden por la indiferencia o la impotencia de un rey que, pese a todo, sigue siendo nominalmente su soberano. Por eso debe de enviar un preaviso o ultimátum como acto de buena voluntad, aún cuando la intervención ya esté decidida. La propuesta hitita al rey asirio sobre Turira es un buen ejemplo de los procedimientos a seguir:

> Los hombres de Turira siguen atacando y saqueando mi territorio. Desde allí atacan y saquean el país de Karkemish, y desde aquí atacan la tierra de [...]. El rey de Hanigalbat solía escribir: «Turira es mía, y desde allí os escribo». Pero ahora, ni Turira es mía, ni Turira es tuya, y un asunto que afecte a Turira (ya) no es problema del rey de Hanigalbat. ¿Cómo no reconoces que (los hombres de) Turira atacan y saquean mi país y se llevan el botín a Turira? También mis súbditos fugitivos tienen la costumbre de refugiarse en Turira. Entonces, si Turira es tuya, ¡arrásala! Pero de mis súbditos que están en la ciudad, no toques sus pertenencias. Si por el contrario Turira no es tuya, escríbemelo, para que yo acabe con ella. Pero de tus soldados que están en la ciudad, sus pertenencias no serán tocadas.[29]

En todas estas protestas están presentes los problemas de rango, de prestigio y de simetría. Entre los «grandes reyes» se adivina una clara tendencia a la disputa. El rey agraviado tiene que probar que es capaz de obtener por sí mismo una reparación; de ahí su tono de ultimátum y su lenguaje de exigencia y no de simple petición. Por su parte, el rey responsable tiene que demostrar que el tono no le intimida y que los argumentos no le convencen. Si se trata de un problema menor, el procedimiento técnico se impondrá a los talantes agresivos. Pero si el prestigio en juego es mayor que la disposición para solucionar el problema, la tensión verbal puede ser el primer paso hacia la confrontación militar.

28. *EA*, 9. Véase P. Artzi en *Michmanim*, 9 (1996), pp. 57-72.

29. *HDT*, p. 140, aunque mi traducción difiere ligeramente. Sobre este pasaje, véase Goetze, *Kizzuwatna*, pp. 26-29; M. Rowton en *JCS*, 13 (1959), pp. 3-4.

9. Los fugitivos y la extradición

Veíamos (en el capítulo 6) que existe una cierta ambigüedad en los textos cuando describen el desplazamiento de fronteras a través del territorio como un desplazamiento de «asentamientos» a través de las fronteras, ambigüedad que puede ser explotada en la argumentación política y retórica. Por ejemplo, el rey hitita describe un importante cambio de alianzas políticas de un gran país que, lógicamente, no podía cambiar de lugar físico, de la siguiente manera: «Ahora (el país de) Kizzuwatna es rebaño hitita, y ha elegido su establo. Se ha separado del hurrita y ha regresado a mi Sol».[1] El rey hitita utiliza hábilmente las mismas palabras que había usado el rey hurrita para describir los movimientos de las comunidades de Ishuwa: «Antes, en tiempos de mi abuelo (= del rey hurrita), estas ciudades fueron a Hurri y se asentaron allí. Es cierto que más tarde regresaron como fugitivos a Hatti. Pero ahora el rebaño ha elegido su establo: han vuelto (definitivamente) a mi país».[2] Una lectura superficial revelaría una semejanza entre ambos episodios, que es precisamente el efecto buscado por el rey hitita. Pero en realidad la historia del reino de Ishuwa es la historia de unas comunidades de refugiados montañesas que cruzan realmente la frontera, un caso incomparablemente más modesto que el giro político de Kizzuwatna al pasar de la esfera hurrita a la hitita.

La ambigüedad es posible en virtud no sólo de la gran movilidad de unas comunidades (especialmente pastoras) que se desplazan en busca de nuevos asentamientos y de mejores tierras, sino del hecho de que lo realmente importante económicamente es la inclusión de una comunidad dentro de unas fronteras y no la manera en que se ha hecho. En el tratado de Paddatishu la situación es muy clara:

1. *HDT*, p. 15.
2. *Ibid.*

> Si una comunidad del gran rey, con sus mujeres, sus víveres, su ganado, sus ovejas y cabras, se desplaza y entra en Kizzuwatna, Paddatishu los capturará y los devolverá al gran rey. Y si una comunidad de Paddatishu, con sus mujeres, sus víveres, su ganado, sus ovejas y cabras se desplaza y entra en Hatti, el gran rey los capturará y los devolverá a Paddatishu.[3]

En la propaganda de una visión centralista, estos desplazamientos se presentan según la «ideología de la vida» paternalista (capítulo 25) como una generosa oferta de víveres por parte del país interno a unos extranjeros que de otro modo no podrían sobrevivir. Según esta visión, los extranjeros serán aceptados siempre que demuestren la debida sumisión. Compárense los dos ejemplos siguientes:

> Hemos completado la travesía del Shasu desde Edom, a través de la fortaleza de Merneptah-hotep-her-Ma'at, en Soko, hacia los humedales de Per-Amón de Soko, con el fin de dejar vivir a sus ganados en la tierra de Su Majestad el buen Sol de todos los países.[4]

> Unos extranjeros, que no sabían cómo sobrevivir, vinieron huyendo de sus tierras, hambrientos, obligados a vivir como los animales salvajes del desierto.[5]

Un flujo ordenado de gente y bajo control administrativo responde perfectamente a la lógica paternalista. Pero si los elementos caóticos del mundo exterior amenazan con imponerse, la eliminación física de los inmigrantes hambrientos resulta inevitable.

En la perspectiva simétrica, en cambio, no existen estas connotaciones: las gentes de ambos lados de la frontera se consideran igual de humanos e iguales en cultura, y sobre todo igual de explotables económicamente, de modo que todo inmigrante extranjero supone un plus positivo para los recursos del estado. Pero, como siempre, se necesita cierto acomodo en un mundo político multipolar porque todo el mundo gusta de acoger refugiados pero a todos disgusta perderlos en favor del país vecino. Según un cálculo puramente estadístico, a largo plazo los beneficios (entrada de refugiados) y las pérdidas (salida de refugiados) se compensan mutuamente, pero no así el riesgo de desestabilización. Porque la acogida de adversarios políticos por parte de los estados vecinos puede generar una desestabilización política. Y la fuga de morosos insolventes –por lo general esclavizados– al otro lado de la frontera puede provocar una desestabilización económica. De ahí que el

3. *HDT*, pp. 12-13.
4. *LEM*, p. 293.
5. *ANET*, p. 251.

mutuo acuerdo para denegar la entrada a los refugiados no suponga ninguna pérdida real y sí un claro beneficio en términos de control sociopolítico del propio reino.[6]

En el caso de los acuerdos paritarios típicos de una relación equilibrada, la norma jurídica que emerge viene a decir que es malo aceptar refugiados y bueno devolverlos. Los tratados de Alalakh y de Hatti-Kizzuwatna ya mencionados (capítulo 8) constituyen la mejor fuente sobre la formalización de esta renuncia recíproca para obtener ventajas inmediatas en aras de una mayor estabilidad. Pero a falta de un acuerdo concreto entre estados, consecuencia muchas veces del desequilibrio de fuerzas, rige el principio operativo que afirma que es bueno aceptar refugiados y malo devolverlos. Es lógico que el poder más fuerte busque disfrutar de las ventajas que reportan esos refugiados. En los tratados de los vasallos hititas, la tendencia es imponer al pequeño rey el deber de restituir los refugiados al gran rey hitita, pero el gran rey no queda obligado a devolver el gesto.[7] En el mismo documento –el memorándum contra Madduwatta– se autoriza al rey hitita a acoger al fugitivo Madduwatta, mientras se le niega al propio Madduwatta el derecho a acoger refugiados.[8]

Esta diferencia de trato plantea problemas de orden moral, porque una vez devueltos, los refugiados extraditados podían sufrir castigo, e incluso la muerte. Pero los juicios morales no evitan las contradicciones, puesto que reflejan los intereses de quienes los formulan. Si el rey hitita no quiere entregar a un refugiado, presentará el caso como si se tratara de una norma ética absoluta diciendo que «devolver a un refugiado del país de Hatti no es justo».[9] Pero cuando a su vez reclama la devolución de algún refugiado, ridiculiza y minimiza esa misma norma: «¿Acaso no es justo devolver a un refugiado? ¿Acaso hemos establecido a los pies del dios Tiempo alguna norma que diga: "Un refugiado nunca será devuelto?"».[10] Esta lógica argumentativa es especialmente débil, ya que la norma consuetudinaria no escrita (asociada a las reglas de la hospitalidad) señala el deber de proteger al refugiado, lo que de toda evidencia es incompatible con la insistencia en el derecho a su extradición. En caso de que se alcanzara un acuerdo en sentido contrario se precisa un documento escrito, como ocurre en los tratados del Bronce final, que contemplan cláusulas de extradición.

6. Liverani en *Rivista Storica Italiana*, 77 (1965), pp. 315-336.

7. Korošec, *Staatsverträge*, pp. 80-81; Kestemont, *Diplomatique*, pp. 413-421. *PRU*, IV, pp. 107-108, es una excepción.

8. *HDT*, pp. 145-151.

9. *HDT*, p. 66. Véase asimismo la norma «devolver no está bien/no es correcto» (*HDT*, p. 41), y la norma contraria «retener no está bien/no es correcto» (*HDT*, p. 137).

10. *AU*, pp. 200-201: véase H. Hoffner en *AfO Beiheft*, 19 (1982), pp. 130-137.

Y aunque exista un documento escrito, en algunas cláusulas asoma a veces la preocupación moral por la suerte de los refugiados extraditados. En el tratado antes mencionado se dice que un artesano o un campesino puede ser extraditado, pero no un noble.[11] La discriminación de clase es evidente: sólo los «pares» pueden gozar de la protección y de la inmunidad propia de un invitado. Además, este tipo de cláusulas revela otra diferencia: que un extraditado común perderá sólo su libertad, mientras que un noble extraditado, por lo general considerado un refugiado «político», probablemente será ejecutado. En el tratado entre Ramsés y Hattushili se repite la distinción entre refugiados comunes y refugiados políticos. Ambas categorías serán extraditadas pero se añaden cláusulas especiales para garantizar que ninguno de los extraditados (o sus familiares) sean asesinados o mutilados.[12]

Nótese que el tratado entre Ramsés y Hattushili, claramente impulsado por la preocupación de Hattushili respecto a la presencia en Egipto de su predecesor, el ex rey de Hatti, Urhi-Teshub, establece normas de extradición recíproca pero sin mencionar al rey depuesto. Urhi-Teshub permanecerá en Egipto protegido por las reglas humanitarias de la hospitalidad y por la imposibilidad para Hattushili de eliminar físicamente a su predecesor y ex rey de Hatti sin dar lugar a graves problemas de «justicia». Pero Hattushili no pretende la extradición de Urhi-Teshub (al que había «exilado», no «castigado»), sino su neutralización. Y lo conseguiría comprometiendo a Ramsés mediante tratado a no hacer una utilización política de la presencia del ex rey de Hatti en Egipto.

En un caso, la suerte de los refugiados se decide no según los intereses del rey que los reclama ni según la conveniencia de quien los retiene temporalmente, sino por la libre voluntad de los propios refugiados:

> Un gran número de refugiados salió de mi país, y mi hermano me arrebató 7.000 deportados. Vendrá un representante mío: que mi hermano interrogue a los jefes, puesto que algunos de ellos fueron sacados por la fuerza. Un representante de mi hermano y mi representante estarán allí. Si un jefe dice «vine aquí para escapar», se quedará allí; pero si dice «fui obligado por la fuerza», entonces volverá aquí.[13]

Pero este interés por la voluntad de los refugiados es una excepción, que habría que entender en el marco de una estrategia política compleja. En una sociedad jerárquica donde todo el mundo «pertenece» a alguien, la suerte de los refugiados viene dictada normalmente por los intereses de sus amos. Y

11. *HDT*, p. 66.
12. *KRIT*, II, 64; véanse Spalinger en *SAK*, 9 (1981), pp. 342-354; A. Théodoridès en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 22 (1975), pp. 133-138.
13. *AU*, pp. 12-13.

este es especialmente el caso de los esclavos fugitivos: no sólo los procedimientos para su devolución están regularizados sino que también está especificado el montante de la recompensa a pagar.[14] Muy lejos, pues, de una preocupación por el juicio moral o por las reglas de las hospitalidad. Y en cuanto a los refugiados «políticos», se utilizan como objeto de intercambio entre dos reyes, en función ambos de sus respectivas estrategias. Al refugiado no le protegen sus circunstancias presentes sino los hechos del pasado o sus posibilidades de futuro. El pasado es pertinente cuando el refugiado goza de la protección de su anfitrión como represalia por los agravios previos sufridos a manos del rey que reclama su propiedad, ya que la simetría comporta una reciprocidad negativa claramente concebida y expresada en los textos:

> Tette, un súbdito mío, escribió a Arma: «Manda tropas y caballos de Egipto, yo me iré de aquí a Egipto». Arma envió tropas y caballos de Egipto, y Tette fue a Egipto. Yo escribí a Arma: «Tette era mi súbdito, ¿por qué has enviado tropas y caballos para llevártelo? ¡Devuélvemelo!». Pero él no me devolvió a Tette, y tampoco me contestó. Luego Zirtaya, su súbdito, me escribió: «Envía tropas y caballos y yo me iré de aquí a Hatti». Yo envié tropas y caballos para traer a Zirtaya a Hatti, y Arma me escribió: «Zirtaya es mi súbdito, ¡devuélvemelo!». Pero yo le contesté: «¿Por qué no me devolviste a Tette?». Arma guardó silencio, nada podía responder.[15]

Pero la mejor protección para un refugiado es poder demostrar su utilidad futura, sobre todo si el rey que le ofrece asilo temporal prevé hacer uso de él, gestionando su regreso a su país para asegurar su propia influencia en el país del refugiado. Y desde el punto de vista material, no parece haber diferencias entre la condición de un *ḫabiru* «recién llegado este mismo año de la tierra de Accad» que se entrega en servidumbre perpetua a un rico latifundista de Nuzi,[16] y la condición del príncipe Shattiwaza que se arrodilla suplicante a los pies de Shuppiluliuma «con sólo las ropas que llevaba puestas».[17] Pero a diferencia del *ḫabiru*, a Shattiwaza le protegen los planes que Shuppiluliuma tiene para Mitanni: al rey hitita le interesa (por así decir) alguien a quien proteger para luego transformar esa «protección» personal en un «protectorado» sobre todo el reino. Y Shattiwaza posee todos los requisitos de un peón político: pertenece a la familia real y se presenta con la mí-

14. Véanse los tratados de Alalah y los documentos ugaríticos ya citados (capítulo 8); las leyes hititas (I, § 22-23) establecen una recompensa proporcional a la distancia.

15. R. Stefanini en *Athenaeum*, 40 (1962), pp. 11-19. Arma es seguramente Horemheb. Sobre Tette, véase T. R. Bryce en *AnSt*, 38 (1988), pp. 21-28.

16. M. Greenberg, *The Ḫab/piru* (New Haven, CT, 1955), n. 40.

17. *HDT*, p. 45.

nima parafernalia heroica típica de la época: tres carros, dos hurritas y dos sirvientes.

El mismo texto narra la suerte opuesta de otro refugiado de Mitanni, Aki-Teshub, que había huido a Babilonia con 200 carros. Pero el rey babilonio se apoderó de los carros y mató a Aki-Teshub y a sus aurigas.[18] Seguramente Aki-Teshub era igual de útil políticamente que Shattiwaza, y al parecer más poderoso, pero por desgracia para él huyó en la dirección equivocada. Porque mientras el rey hitita sí estaba interesado en acoger refugiados políticos de Mitanni, entonces filoasirio, el rey de Babilonia no lo estaba en absoluto, al menos en aquel momento. Aki-Teshub llegó, pues, a Babilonia cuando se iniciaban las negociaciones matrimoniales del rey babilonio con una princesa asiria, de modo que su trágico destino fue sólo una consecuencia menor del deseo del rey asirio de establecer su influencia sobre Babilonia.

18. *Ibid.*

10. Mensajeros y «embajadores»

El medio de comunicación lógico entre reyes alejados entre sí es la carta que un mensajero entrega y, en caso necesario, explica. En el periodo del Bronce final, la complementariedad de los mensajes orales y escritos es mucho más estricta que la que nosotros conocemos, ya que la carta conserva la forma de un mensaje oral.[1] Además, su entrega es un asunto relativamente complicado, ya que el rey no sabe leer y con frecuencia ignora el babilonio, la «lengua diplomática» de la época. Por eso necesita la asistencia de escribas e intérpretes, y se espera del propio mensajero que ayude a «leer» el mensaje de forma que transmita su «auténtico» significado. Pero dado que el diálogo a una distancia tan remota necesitaría años para llegar a buen fin si dependiera exclusivamente del ritmo estacional de los mensajes escritos, el mensajero cumple además otras funciones. Debe saber también responder a las preguntas, complementar el mensaje con explicaciones y exponer las verdaderas intenciones del remitente: en otras palabras, tiene que ampliar y detallar todo aquello que no puede ponerse por escrito. En este sentido, cabe la posibilidad de que el mensajero malinterprete o malrepresente las intenciones de su rey, una posibilidad que se admite abiertamente:

> Respecto a una tablilla que te he enviado, una tablilla en la que se han escrito palabras, y (= comparables a) las palabras del mensajero, que habla oralmente para responderte: si las palabras del mensajero coinciden con las palabras de la tablilla, confía en el mensajero, oh Shunashura. Pero si las palabras del mensajero no coin-

1. Sobre las fórmulas epistolares, véanse A. M. Bakir, *Egyptian Epistolography* (Cairo, 1970); E. Salonen, *Die Gruss-und Höflichkeitsformeln in babylonisch-assyrischen Briefen* (Helsinki, 1967); A. L. Kristensen en *UF*, 9 (1977), pp. 143-158; *KH*, I.

ciden con las palabras de la tablilla, tú, Shunashura, no confíes en el mensajero y no te creas de corazón el contenido malévolo de este informe.[2]

Lógicamente, el rol y el rango del mensajero varían según el mensaje de que es portador, aunque los términos para «mensajero: (*mār šipri* en babilonio, *wpwty* en egipcio) son siempre los mismos. Los mensajes corrientes y las órdenes administrativas los transmiten simples correos que no tienen ninguna responsabilidad ni conocimiento sobre el contenido de las cartas que simplemente deben entregar. A un nivel superior, el término «mensajero» se aplica también a los oficiales egipcios que lideran contingentes armados en sus giras anuales para recaudar tributos,[3] o en sus expediciones a las minas y bosques foráneos.[4] En estos casos, el mensaje que deben entregar a los jefes locales es sólo una parte de sus responsabilidades como mensajero: es a la vez un oficial a cargo de un centenar de soldados y un «conductor de caravana» que regresa con un gran lote de mercancías. Esa persona viene descrita como «mensajero» para destacar su posición como representante de su rey, una especie de «brazo armado» (y voz) del soberano, que así –aunque permanezca en palacio– puede llegar a los países más remotos.

Los mensajes genuinamente diplomáticos se confían a personas de rango, a oficiales superiores de palacio o a los familiares del rey. Estas personas están perfectamente familiarizadas con los problemas en litigio y, por lo tanto, pueden añadir explicaciones e incluso negociar acuerdos por propia iniciativa. Por ejemplo, cuando Aziru, el rey de Amurru famoso por su doble juego, recibe a los mensajeros de Egipto y de Hatti, es evidente que debe discutir con ellos su futura alianza con uno u otro de ambos reyes.[5] El caso más claro de un mensajero con total carta blanca del rey se documenta en una carta asiria (que analizaremos en profundidad en el capítulo 16) donde se describe una negociación con los hititas.[6] El mensajero hitita llega con una «carta de paz» y con una «carta de guerra/hostilidad», y tiene autorización para decidir –según se desarrollen los intercambios orales– cuál de las dos cartas entregará oficialmente al rey asirio. Este procedimiento es cuestionado por el rey asirio en su informe, sumamente parcial, sobre el tema, pero un hecho así no podía ser tan infrecuente.

La libertad de maniobra del mensajero es especialmente amplia cuando se trata de las negociaciones más importantes y delicadas: las relacionadas

2. *HDT*, p. 20.
3. Liverani en *Studies W. L. Moran* (Atlanta, GA, 1990), pp. 337-348.
4. M. Valloggia, *Recherches sur les «messagers» (wpwtyw) dans les sources égyptiennes* (Ginebra, 1976).
5. *EA*, 161.
6. S. Lackenbacher, en *RA*, 76 (1982), pp. 141-149.

con los matrimonios interdinásticos (capítulo 30). En tales casos, la carta es sólo el primer paso de ulteriores discusiones más complejas confiadas a unos mensajeros que, en realidad, cumplen funciones de auténticos embajadores. Los mensajeros cuyo rango y capacidades no están a la altura del tacto que requieren las tareas encomendadas pueden ser una fuente de errores –como cuando los enviados babilónicos de rango inferior informaron sobre la auténtica condición de la princesa babilónica–[7] y merecedores de duras reprimendas. En cambio, las buenas negociaciones (correctas, leales, educadas, eficientes) que coronan un proceso largo y difícil reciben toda suerte de alabanzas y se recompensan con sustanciosos regalos, sobre todo de manos de los reyes con los que han estado negociando:

> Mane, el mensajero de mi hermano, y Hane, el intérprete de mi hermano, los he alabado como dioses. Les he dado muchos presentes y los he tratado con suma gentileza, porque su conducta ha sido excelente. Todo en ellos, nunca he visto a hombres con ese porte. ¡Que mis dioses y los dioses de mi hermano los protejan![8]

Los mensajeros que han demostrado su fiabilidad en el pasado pueden ser requeridos para nuevos cometidos.

Pero la tarea del mensajero no es fácil y muchas veces ni siquiera gratificante. El primer problema, evidentemente, es el viaje en sí mismo, un asunto peligroso. Y ello es particularmente cierto en el caso de los correos que tienen que viajar solos por zonas remotas y que, por lo tanto, se exponen a los ataques de los bandoleros o de los nómadas. La suerte del mensajero egipcio fuera de su país se resume perfectamente en esta frase: «El correo sale a un país extranjero, después de legar su propiedad a sus hijos, porque teme a los leones y a los asiáticos».[9] Pero atravesar las zonas esteparias del interior de Siria y de la Alta Mesopotamia tampoco es tarea fácil: los mensajeros buscan la protección de guías pertenecientes a las mismas tribus (suteos y ahlamu) que amenazan su paso.[10]

Un correo que no lleve consigo dones preciosos que acompañen la carta a etregar suele viajar con relativa seguridad. Su rey le entrega una especie de «pasaporte diplomático» cuyo contenido conocemos gracias a un ejemplar de Mitanni:

> A los reyes de Canaán, súbditos de mi hermano, así (dice) el rey. Yo, por la presente, envío a Akiya, mi mensajero, para entregar de inmediato al rey de Egipto, mi

7. *EA*, 1.
8. *EA*, 21.
9. *ANET*, p. 433; véanse los textos citados en el capítulo 1.
10. *EA*, 16 (suteos); *HDT*, p. 134 (ahlamu), citados en el capítulo 8.

hermano. Nadie debe retenerle. Garantizadle una entrada segura y salva en Egipto y llevadlo al comandante de la fortaleza de Egipto. ¡Dejad que siga su camino inmediatamente! No lleva consigo ningún presente.[11]

Este «pasaporte diplomático» del mensajero no es útil frente a los bandoleros pero al menos puede evitar que los reyezuelos locales lo retengan. Claro que puede ser interceptado si transita con un mensaje políticamente sensible por el territorio de un «tercer» gran rey: Kamose interceptó a un mensajero hicso que se dirigía a Kush,[12] y Tukulti-Ninurta interceptó a un mercader-mensajero babilonio cuyo destino probable era Hatti.[13] En ambos casos la carta contenía intenciones hostiles hacia el «tercer» gran rey, y su descubrimiento provocaría importantes reacciones políticas.

Totalmente diferente es el problema de la seguridad de los mensajeros que llevan presentes y otras mercancías, o de aquellos mercaderes a quienes el rey les ha confiado cartas oficiales (una práctica que se sabe copiaron Babilonia y Alashiya). En estos casos el peligro de robo es muy alto (capítulo 8) y el mensajero no puede viajar solo, de modo que suele ir acompañado de varios carros y de una escolta, en suma, una pequeña caravana. Pero cuanto mayor es la caravana, mayor es el riesgo de un ataque, y por lo tanto mayor deberá ser la escolta necesaria y más lento será el viaje. Por ello las cartas de Amarna distinguen entre los correos (*kallû*), que viajan solos y con la máxima rapidez posible, y las caravanas, obligadas a seguir el ritmo lento que la caravana impone.

Pero viajen solos o en caravana, el prestigio y el interés del rey están en juego, y dependen de sus mensajeros para llegar sanos y salvos a los destinos más remotos. El faraón incluye entre sus alardes afirmaciones del tipo: «El temor a mí yo he impuesto hasta los confines de Asia, para que mis mensajeros no sean detenidos», o «en toda la tierra de Fenkhu no se repele a mis mensajeros».[14] Y ya hemos visto (en el capítulo 8) la discusión por el prestigio entre el rey hitita y el rey babilonio en relación con la capacidad de este último para enviar mensajeros a la frontera hitita. Este episodio permite entender perfectamente el deseo de muchos mensajeros potenciales de evitar este cometido. He aquí el ejemplo de un noble de Ugarit que logró obtener una exoneración formal: «Bin-Yasuba y sus hijos, por siempre, no tienen que dar ningún servicio al Palacio ni al gestor de Palacio, ni en cuanto a las caravanas a Egipto y Hatti, ni (servicio) como jinete».[15]

11. *EA*, 30.
12. Habachi, *Kamose*, pp. 39-40; R. Stadelmann en *MDIK*, 20 (1968), pp. 62-69.
13. *BM*, I, pp. 214-215; véase *HDT*, p. 134 sobre otro caso de interrupción de las comunicaciones entre Babilonia y Hatti.
14. Valloggia, *Recherches*, pp. 89, 93, 102.
15. *PRU*, III, pp. 165-166.

Cuando el mensajero llega a su destino, sus problemas aún no se han acabado. Es cierto que, independientemente del contenido de su mensaje y del estado de las relaciones, el mensajero es bienvenido y queda protegido por las reglas de la hospitalidad, que evidentemente tienen su parte atractiva. Se le da cobijo y comida, y el rey en persona le invita a las fiestas y ceremonias oficiales.[16] Además, el propio señor (en este caso el rey) garantiza personalmente la seguridad del mensajero, acogiéndolo como huésped en su casa. Y en el momento de su partida, muchas veces es obsequiado con presentes: «Al mensajero del rey de Acco se le honra más que a mi propio mensajero –protesta Rib-Adda– ¡puesto que le han ofrecido un caballo!».[17] Pero es precisamente su partida la que plantea mayores dificultades, puesto que, según las mismas reglas de la hospitalidad, el huésped no puede marcharse cuando desee sino que debe esperar el consentimiento del anfitrión.

Y es en este consentimiento para autorizar la partida del mensjaero donde los intereses políticos y materiales de ambos reyes discurren en direcciones opuestas. Los intereses materiales recomiendan un regreso rápido, sin perder tiempo en retenciones inútiles. Este es el punto de vista del rey asirio:

> Los mensajeros, ¿por qué hay que hacerlos esperar, o incluso morir, antes de partir? Si supone una ventaja para el rey el que esperen antes de partir, que esperen e incluso que mueran antes de partir (ya que) supone una ventaja para el rey. Pero si no es así, ¿por qué habrían de morir antes de partir? Los mensajeros que normalmente confiamos a las manos del otro, ¡son (sólo) mensajeros! ¿Los dejarán sobrevivir o los dejarán morir antes de partir?[18]

Pero nótese que el rey asirio es un recién llegado a esta clase de juego, y que sus motivaciones son básicamente comerciales y no políticas: pero incluso él admite la posibilidad de que la decisión de su interlocutor de detener a los mensajeros no sea un capricho. En circunstancias normales, un regreso rápido al final de cada viaje significa más viajes, y más viajes significan más dones y regalos, aunque ese interés material se oculte bajo la forma de un noble interés por la salud del interlocutor. Entre dos reyes que viven a mucha distancia uno del otro, parece que lo más razonable es un viaje anual.[19]

Pero, como ya se ha insinuado, la detención del mensajero puede alterar las normas, lo que de hecho ocurre con frecuencia, porque lo que se busca es presionar a su rey:

16. *EA* 3. Sobre la hospitalidad en el Próximo Oriente antiguo, véase J. J. Glassner en *ZA*, 80 (1990), pp. 60-75, y en *Voyages et voyageurs au Proche-Orient ancien* (Lovaina, 1994), pp. 77-90.
17. *EA*, 88.
18. *EA*, 16.
19. *EA*, 33.

> Hermano mío, me gustaría devolverte pronto a tu mensajero, pero mientras mi hermano detenga a mi mensajero, yo retendré a estos hombres aquí. Tan pronto como él deje marchar a mis mensajeros y presenten sus informes ante mí, yo dejaré marchar a Mane y enviaré a Keliya de regreso junto a mi hermano como antes. Mientras mi hermano retenga a mis mensajeros, yo haré tal como he planeado.[20]

En una relación de enemistad prácticamente endémica, ambos interlocutores protestan por la detención de sus respectivos mensajeros mientras simultáneamente retienen como represalia a los mensajeros de sus «hermanos». Como por suerte conocemos estas historias gracias a las cartas que fueron entregadas mientras el anterior mensajero permanecía retenido, sabemos que la comunicación no quedaba interrumpida, porque seguramente se utilizaban correos de menor rango cuya retención era menos lesiva. La retención de un mensajero constituía en sí misma todo un mensaje, un movimiento importante en el complejo tablero de juego, pero con doble lectura: se aceptaba como una táctica habitual que garantizaba que los mensajeros detenidos fueran bien tratados, pero al mismo tiempo se la condenaba por tratarse de una especie de «engaño» para explotar indebidamente a personas inocentes: «¿Qué son los mensajeros? ¿Acaso son aves que pueden volar y marcharse?».[21]

Es probable que la retención de un mensajero se resolviera casi siempre en el transcurso del siguiente viaje del ciclo anual, de modo que permanecía fuera de su país durante dos años en lugar de uno. Pero a veces el mensajero tenía que quedarse más tiempo, y a veces años. La negociación podía bloquearse, la relación podía cambiar, los reyes podían olvidarse de él, y él mismo tal vez encontrara que la vida en su nuevo estado no eran tan mala como todo eso. Sabemos de mensajeros retenidos hasta su muerte. Cuando el mensajero egipcio Un-Amón protesta por su larga retención, el rey de Biblos le responde: «En efecto, no he hecho contigo lo que se hizo con los enviados de Khaemwese, después de pasar diecisiete años en esta tierra. ¡Murieron aquí!».[22]

Los mensajeros retenidos en palacios extranjeros no pasaban el tiempo solos; estaban en buena compañía. Podía haber refugiados políticos, como veíamos en el capítulo 9, y también artistas y médicos extranjeros prestados por una temporada pero retenidos largo tiempo, a veces para siempre. Sabemos de dos médicos babilonios en Hatti, uno murió de causas naturales y el otro no parece que tuviera intenciones de volver; era propietario de una hermosa vivienda, tenía una esposa de la familia real, y era libre de marcharse

20. *EA*, 29.
21. *EA*, 28.
22. *AEL*, II, p. 228.

cuando quisiera. Es evidente que los palacios reales obtienen prestigio y ventajas materiales llenando sus salones de extranjeros: acogen refugiados para tramar conspiraciones políticas (capítulo 9), artesanos para explotar sus artes y mensajeros para ejercer presión sobre un interlocutor de rango real. Los mensajeros permanecen retenidos más tiempo del estrictamente necesario debido a la vertiente técnica de su misión. Pero los grandes reyes, que procuran que los viajes sean rápidos cuando se trata de asuntos comerciales, parecen desinteresarse de la negociación cuando se trata de asuntos políticos que discurren «en tiempo real». Después de todo, el objetivo último de toda negociación política es mantener el contacto, no resolver problemas.

Segunda parte

GUERRA Y ALIANZA

11. UNO CONTRA MUCHOS

En la cosmovisión centralista el país interno aparece rodeado de pueblos inferiores y tierras vacías, objetivos de fácil conquista y explotación económica, pero que al mismo tiempo constituyen un importante foco de preocupación, no tanto por su barbarie sino por su cuantioso número, su enorme variedad y su capacidad para agruparse. Con esas fuerzas están en situación de desafiar o incluso de conquistar el centro cósmico, pese a la superioridad cualitativa de éste.

La sensación permanente que tenían los asirios de estar rodeados por fuerzas hostiles encuentra su máxima expresión en un himno de Tukulti-Ninurta I:

> Los países (extranjeros) de común acuerdo han rodeado la ciudad de Assur con el lazo de maldad, todos ellos se han unido para odiar al pastor que tu has designado para administrar tus pueblos. Todas las regiones de la tierra, a las que habías otorgado tu benéfica ayuda, te desprecian, y aquellas que has puesto bajo tu protección han rechazado a tu país. El rey al que beneficiaste te ha desobedecido, e incluso aquellos a los que trataste bien han preparado sus armas (contra ti). La obra del campo de batalla ya está preparada contra tu ciudad de Assur, y todos los embates de una inundación se alzan contra ella. Tus enemigos y adversarios acechan el lugar de tu residencia, y se han concertado un pacto para saquear tu tierra, Asiria, mediante la traición. Los países (extranjeros) ansían noche y día la destrucción de tus maravillas, y por doquier buscan abatir tus ciudades.[1]

Este complejo de asedio permite justificar la actividad militar de Tukulti-Ninurta contra todos los países limítrofes que han rechazado la «protección» de Asiria,[2] aunque evidentemente el cuadro que presenta es falso, con-

1. *BM*, I, pp. 231-232.
2. W. Röllig en *Saeculum*, 37 (1986), pp. 116-128.

trario a la realidad: era la agresividad asiria la que amenazaba a las tribus montañesas de los Zagros y de los Tur'Abdin, y no al revés.

Una visión muy parecida, aunque bajo la forma de memoria histórica y no de perspectiva de futuro, se puede leer en un texto de Hattushili III referido a la época anterior a Shuppiluliuma:

> En tiempos lejanos, las tierras de Hatti fueron saqueadas por los enemigos. La enemiga Kashka vino y saqueó Hatti e hizo de Nenasha su frontera. De la parte del País Bajo vino la enemiga Arzawa, y ella también saqueó Hatti e hizo de Tuwanuwa y de Uda su frontera. De lejos, el enemigo de Araunna vino y saqueó toda la tierra de Gashiya. De lejos vino la enemiga Azzi y saqueó todos los Países Altos e hizo de Shamuha su frontera. La enemiga Ishuwa vino y saqueó la tierra de Tegarama. Desde lejos, vino la enemiga Armatana y ella también saqueó Hatti, e hizo de la ciudad de Kizzuwatna su frontera.[3]

Y en el mismo sentido cabe mencionar también a los pequeños reyes siro-palestinos del periodo de Amarna, que expresan su pánico por sentirse amenazados de todos los lados: «Yo sé que todos los enemigos se han unido para atacarme. ¿Qué puedo hacer en mi aislamiento?»; «Zimrida de Sidón, Aziru traidor del rey, y los hombres de Arwad han jurado y renovado su juramento entre ellos, y han reunido sus naves y sus carros y sus soldados para conquistar Tiro, la sierva del rey». «Sepa mi señor que 30 ciudades han iniciado hostilidades contra mi, ¡y estoy solo!».[4] Estos textos contienen los principales elementos del complejo de asedio: los enemigos son muchos, son diversos pero se alían puntualmente (mediante juramento o sólo *de facto*) para conquistar la ciudad o el país interno, donde el sujeto está «solo».[5]

Los pequeños y temerosos régulos siro-palestinos se quejan de su aislamiento: se sienten vulnerables y, por eso, dicen, necesitan la ayuda del faraón. Pero de acuerdo con la ideología del propio faraón el aislamiento es positivo porque el contraste entre ese aislamiento y un enemigo numéricamente fabuloso le permite adoptar la postura «heroica». Aunque el faraón está solo, es capaz de derrotar a todos los enemigos:

> Él es un rey que lucha solo, sin una multitud que le respalde. Él es más eficaz que millones de soldados.

3. Goetze, *Kizzuwatna*, pp. 21-22; Kitchen, *Suppiluliuma*, pp. 51-52; Heinhold-Krahmer, *Arzawa*, pp. 40 y 44-45.
4. *EA*, 91, 149, 283.
5. *AOF*, 1 (1974), pp. 179-184.

> Furioso, que extiende el brazo derecho cuando entra en la lucha y mata a cientos de miles en su puesto delante de sus caballos, que considera el grueso de la multitud como saltamontes, abatidos, consumidos y pulverizados como harina; fuerte de cuernos, seguro de su propia fuerza, para que millones y miríadas sean despreciados ante él.[6]

A un lado está el faraón solo, con sus instrumentos de batalla, el carro y el arco, ambos dotados de un alto valor simbólico.[7] En el otro, una coalición enemiga, muy numerosa pero inferior, predestinada a la derrota.[8] Al faraón le basta con cargar directamente contra las filas del enemigo y derrotar a sus multitudes.

El motivo literario de la coalición enemiga se aplica a distintas situaciones, desde los «330 jefes, cada cual con su ejército» que se enfrentó a Tutmosis III en su primera campaña, hasta la composición del ejército hitita en la batalla de Qadesh y las invasiones libias y de los pueblos del mar en tiempos de Ramsés III. La historicidad de este tipo de coaliciones se ha aceptado en general con demasiada facilidad, minimizando su dimensión ideológica. Por principio hay que valorar cada caso con ojo crítico pero, además, tan pronto como se descubre el carácter ideológico del motivo, enseguida salta a la vista que la base histórica de los distintos episodios se ha tergiversado. La de Qadesh fue en realidad una batalla entre dos ejércitos de tamaño muy similar; pero el relato de Ramsés II la convierte en un enfrentamiento entre el faraón, solo, y una multitud de enemigos mediante la referencia al carácter mixto del ejército hitita y al abandono del rey por parte de las tropas egipcias (capítulo 17). Se detallan minuciosamente todos los pormenores importantes,[9] desde la conducta timorata del rey hitita (quien, a diferencia de Ramsés, se esconde detrás de sus tropas) hasta el hecho de que las tropas enemigas se hubieran contratado a cambio de dinero, o el pequeño detalle de que los carros hititas contenían tres soldados en lugar de los dos «correctos/justos». Se maximaliza todo aquello susceptible de realzar la superioridad cualitativa del faraón capaz de imponerse a la superioridad numérica de un enemigo cobarde, traicionero y claramente inferior:

6. *EHR*, I, p. 2; *HRR*, p. 33.

7. El carro: A. R. Schulman en *JSSEA*, 16 (1986), pp. 19-35, 39-49. El arco: O. Keel en *ZDPV*, 93 (1977), pp. 141-177; W. Decker, *Die physische Leistung Pharaos* (Colonia, 1971), pp. 80-122; P. D. Manuelian, *Studies on the Reign of Amenophis II* (Hildesheim, 1981), pp. 200-212.

8. Sobre la palabra *ḫsj* (con frecuencia traducida como «vil» o «perverso»), véase D. Lorton en *JARCE*, 10 (1973), pp. 65-70: literalmente «débil», de ahí «derrotado»; yo diría más bien «predestinado a la derrota», «inferior».

9. R. Tefnin en *GM*, 47 (1981), pp. 55-76.

El miserable vencido de Hatti había venido y había reunido a todos los países extranjeros hasta los confines del mar: había venido toda la tierra de Hatti, también la de Naharina, la de Arzawa, Dardana, Kashka, Masha, Pidasha, Arawanna, Karkisha, Lucca, Kizzuwatna, Karkemish, Ugarit, Qode, la totalidad de la tierra de Nuhashe, Qadesh. No permitió a ningún país extranjero que no viniera de sus tierras lejanas, sus jefes estaban con él, cada hombre con su infantería y sus carros más que numerosos, sin límite de los suyos. Cubrían montañas y valles y eran como las langostas a causa de su multitud. No quedó plata en su mano, se deshizo de todos sus haberes para darlos a los países extranjeros para que vinieran con él a combatir.[10]

La propia estructura política del imperio hitita, con sus entidades autónomas y reinos vasallos, se identifica con el caos, una excusa para multiplicar las filas enemigas y una ocasión para insinuar que en conjunto superaban numéricamente al ejército egipcio. Claro que aquel ejército también tenía sus diversas divisiones internas y cuerpos auxiliares, pero sólo se mencionan (en el caso de las tropas de Na'arina) para polemizar internamente contra el propio ejército.

En el programa conmemorativo (formado por varias presentaciones icónicas y textuales de la batalla inscritas en los principales templos egipcios), el motivo del faraón capaz de acabar él solo con todo el ejército hitita constituye el eje central del complejo de asedio. Pero como la realización del programa se prolongaría durante muchos años, acabó coincidiendo con el periodo de paz y con los tratados con los hititas,[11] de ahí que su manifiesto talante anti-hitita inquietara a Hattushili. El rey hitita, tras conocer el contenido de los relatos conmemorativos de Ramsés sobre la batalla de Qadesh, decidió protestar diciendo que la presentación anti-hitita (y humillante) de los hechos era contraria al nuevo espíritu de amistad y de fraternidad, y preguntándose no sin ironía si era cierto que Ramsés había luchado completamente solo y, de ser así, qué había pasado con los ejércitos egipcios. Ramsés responde reafirmando su lealtad al tratado pero defiende la «verdad» de su punto de vista sobre la batalla de Qadesh.[12]

10. *KRIT*, II, 3. Traducción de A. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II* (Oxford, 1960), p. 8.

11. Véase von der Ray, *Textüberlieferung*, pp. 386-398; A. Spalinger y H. Goedicke en *Perspectives on the Battle of Kadesh* (Baltimore, MD, 1985), pp. 1-42, 111-121. Sobre la relación entre el fracaso en el campo de batalla y la «gigantomanía» conmemorativa, véase von der Way, pp. 379-383.

12. Texto: *ÄHK*, 24, con la pregunta irónica de Hattushili «¿(Realmente) no había allí ni ejército ni carros?». Comentarios: G. Fecht en *GM*, 80 (1984), pp. 41-45, 51; Liverani en *Or*, 59 (1990), pp. 207-217.

Casi un siglo después, los textos de Ramsés III insisten de nuevo en la gran diferencia entre la coalición enemiga que amenaza las fronteras de Egipto y la conducta heroica del faraón que los ataca «solo».[13] En aquella época, la defensa de las fronteras contra la presión extranjera era de hecho motivo de gran preocupación entre la población egipcia, que saludaba con alivio el conjuro del peligro. La muy probable liga tribal de los libios y la «confederación» de los pueblos del mar,[14] menos plausible, se describen de forma análoga: «Los tehenu están en movimiento: han hecho una conspiración. Se han aliado y unido sin número, con los rebu, seped y meshwesh juntos para avanzar y agrandarse a expensas de Egipto». «Los países extranjeros conspiraron en sus islas... Su confederación la formaban los peleset, los zeker, los shekelesh, los denen y los weshesh unidos».[15] La idea de una invasión coordinada a gran escala, con fuerzas que llegan a la frontera egipcia simultáneamente por tierra (en carretas tiradas por bueyes) y por mar (en naves de guerra), está ampliamente aceptada en la moderna literatura sobre los pueblos del mar.[16] Aunque el hecho resulta sumamente improbable, y los documentos de Ugarit lo contradicen,[17] sirve claramente a los fines propagandísticos del faraón. Es probable que se recompusieran una serie de pequeños episodios con el fin de construir artificialmente una «batalla» que, como tal, nunca tuvo lugar, pero que había que evocar en aras de la tradición y de la propaganda – incluso en aras de la simetría (en la representación monumental) con la batalla real y decisiva ganada contra los libios.

En todos esos casos, y otros similares, viene a decirse que la relación de fuerzas (uno contra muchos) es injusta; en un enfrentamiento justo la relación debería ser de un país enemigo contra el nuestro. Pero con su coalición, el enemigo revela su inferioridad y su convicción de que nada puede contra el rey heroico del país interno. En las inscripciones reales medioasirias, los enemigos tienen que confederarse para parecer un desafío creíble.[18] La reacción del victorioso rey de Asiria será separar y dispersar a esas fuerzas, tal como sintetizan algunos epítetos reales como «aquel que dispersó las fuerzas del país de los subareos en su totalidad».[19] Los enemigos, siendo como son

13. Decker, *Leistung*, pp. 22-25, 26-27.

14. Sobre «confederación» y «conspiración», véase B. Cifola en *Or*, 57 (1988), pp. 275-306.

15. *HRR*, pp. 7, 53.

16. Pero ver Nelson en *JNES*, 2 (1943), pp. 40-55 sobre la confusa y genérica representación de la batalla; Stadelmann en *Saeculum*, 19 (1968), pp. 164-166 sobre las vaguedades y contradicciones topográficas.

17. B. Cifola en *Orientis Antiqui Miscellanea*, 1 (1994), pp. 1-23.

18. *ARI*, I, 773 (40 reyes); II, 30 (23 reyes); etcétera. Sobre las coaliciones y conspiraciones enemigas en los textos asirios, véase Oded, *War*, pp. 46-50.

19. *ERAS*, p. 259.

parte de la caótica periferia, están esencialmente fragmentados, y su intento de unión es caprichosa y hostil, puesto que la única unidad correcta es aquella que se hace con «nosotros», y bajo «nuestro» control.

Además, fuera del campo de batalla, en su propias estructuras políticas, los países enemigos nunca son compactos: son mosaicos de unidades menores. «Este país (= la rebelde Nubia) estaba dividido en tres partes», dice Tutmosis II (frase que Julio César repite involuntariamente).[20] Asimismo, la enemiga Kashka contra la que lucha Shuppiluliuma siempre es «todos ellos», insinuando multiplicidad, formada específicamente por diferentes unidades tribales: «La enemigo Kashka que mi padre combatió en este país consistía en doce tribus»;[21] «Además se enfrentó de nuevo a seis tribus en Huwana y también las derrotó, y las tropas enemigas perecieron en gran número. Y se enfrentó a otras siete tribus en Ni [...] y en Shapparanda, y las venció, y las tropas enemigas perecieron en gran número».[22]

Aparte de los alardes faraónicos, el motivo de «uno contra muchos» suele presentarse a menudo bajo la variante de «pocos contra muchos». Aunque se reconoce el rol del ejército (de modo que el rey no lucha solo), el contraste entre el pequeño número de bravos soldados del país interno y la gran masa de tropas enemigas sigue fiel a la habitual línea ideológica. En el caso de Hattushili (que aún no era rey, sólo jefe del ejército), el alarde sobre las victorias ganadas en inferioridad numérica se mezcla con una polémica con el rey Muwatalli: «Mi hermano Muwatalli me ha enviado (contra «todos ellos» de Kashka) pero me dio pocas tropas... Los caballos (de los enemigos) eran 800 parejas y los soldados de infantería eran incontables: mi hermano Muwatalli me envió y me dio (solamente) 120 pares de caballos, y yo no tenía ni un solo infante».[23] Gracias a la ayuda de Ishtar, Hattushili lógicamente resultaría vencedor.

Por su parte, el rey asirio, que dispone evidentemente de todos los soldados que desea, renuncia voluntariamente a algunos de ellos para demostrar que le bastan unos pocos para derrotar a un enemigo muy cuantioso pero inferior:

> Después, los guti, cuyo número, cual las estrellas del cielo, nadie conoce, expertos en el asesinato, se rebelaron contra mí y cometieron actos hostiles... Yo dejé el campamento de mi ejército, tomando un tercio de mis mejores carros, y los (conduje) a la batalla contra ellos ... Yo derramé como agua las vidas de sus vastas tropas.[24]

20. G. Posener en *RÉ*, 10 (1955), pp. 92-94.
21. H. G. Güterbock en *JCS*, 10 (1956), p. 67; p. 65 «Los kashka reunieron nueve tribus».
22. *Ibid.*, p. 75. Véase H. A. Hoffner en *Studia P. Meriggi* (Pavia, 1979), pp. 261-266.
23. *AH*, pp. 10-11, 12-13.
24. *RIMA*, I, p. 184.

La heroica empresa del rey (solo, o con unos pocos seguidores) incluye un amplio abanico de situaciones. En un extremo encontramos actos ocasionales pero significativos de valor personal, como en un episodio que relata Amenofis II:

> Su Majestad se dirigía a caballo a Hashabu, solo, sin compañía alguna. Al cabo de poco volvió trayendo 16 *maryannu*, vivos y atados a los lados del carro.[25]

u otro referente a Shuppiluliuma:

> En la mañana mi padre se dirigió desde Tiwanzana al país (mientras) le seguían seis carros y seis pares de caballos como escolta. Y mientras mi padre guiaba el carro, topó de repente con todos aquellos enemigos, y mi padre entabló batalla contra ellos. Los dioses ayudaron a mi padre... y venció a aquellos enemigos.[26]

El artefacto mínimo para este tipo de empresa es el símbolo social/militar de la época, el carro. Este motivo también se asocia a otro, el del joven héroe que, confiando en su propias fuerzas, con su carro y su auriga, se lanza a la conquista de un reino, una imagen que se documenta en Egipto, Siria, Anatolia, Urartu y Persia desde el siglo XV a.C. hasta los tiempos de Heródoto.[27]

En el otro extremo está la imagen del faraón que defiende la frontera él solo contra los invasores hostiles; es una imagen altamente simbólica, que se reafirma una y otra vez gracias al valor del faraón en el campo de batalla. Él es claramente «una muralla de bronce»,[28] (o una fortaleza, un escudo, etc.), una metáfora ya en uso en el Imperio Medio, y a menudo repetida durante el Imperio Nuevo. Tutmosis III es «una fortaleza para su ejército, una muralla de bronce»; Amenofis II es «una gran muralla para Egipto, la protección de su ejército»; Seti I es «una gran muralla de bronce, que protege a su ejército»; Ramsés II es «una firme muralla que protege a sus soldados, su escudo en la batalla»; y Ramsés III es «el muro que protege a Egipto».[29] Cuando Ramsés III alardea diciendo «he rescatado a mi infantería, he protegido a los carros, y mis brazos han amparado a todo el pueblo»,[30] pone de manifiesto lo que en los demás ejemplos ya estaba perfectamente claro: que el fa-

25. *EHR*, I, p. 31.
26. Güterbock en *JCS*, 10 (1956), p. 76.
27. *AION*, 22 (1972), pp. 4-3-15.
28. Grapow, *Ausdrücke*, pp. 52, 163-264 (muro), 172 (escudo); Grimal, *Propagande*, pp. 322-335.
29. *EHR*, I, pp. 3, 26, 57; *ARE*, III, 224; *AEL*, II, p. 62; *HRR*, pp. 15, 21, 22, 73.
30. *HRR*, p. 16. El faraón protegiendo al ejército: Hornung en *MDIK*, 15 (1957), p. 126; y *Geschichte als Fest* (Darmstadt, 1966), p. 25; von der Way, *Textüberlieferung*, pp. 222-225; Grimal, *Propagande*, pp. 336-338.

raón no necesita a su ejército para proteger el país; ¡es él quien protege al ejército!

Al parecer, los soldados coreaban estas consignas en el campo de batalla para darse ánimos, como se insinúa en el reproche que lanza Ramsés II a sus timoratos soldados: «¿Acaso no sabéis, en vuestros corazones, que yo soy vuestra muralla de bronce?».[31] Los reyezuelos siro-palestinos también conocían estos epítetos, como demuestra el uso que hace Abi-Milki del epíteto «muralla de bronce» refiriéndose al faraón[32] en una carta no carente de la habitual preocupación por la seguridad y la protección.

Con el faraón vigilante e insomne, la frontera está segura: las fuerzas hostiles nunca vencerán, el país interno nunca caerá en el temible caos. La guardia del rey es absolutamente fiable, así que todo el mundo puede dormir en un clima paradisíaco de paz y seguridad:

> Sentaos felices y charlad, o pasead por la calle, no hay temor en el corazón de la gente. Las fortalezas se han abandonado y los pozos se han abierto. Los mensajeros rodean los bastiones de las murallas, a la sombra del sol, hasta que la guardia se despierta. Los soldados duermen, y los guardias de frontera van por los campos según su deseo. Los rebaños en los campos pastan libremente, sin pastores, y atraviesan el río. No hay ninguna voz que se eleve en la noche diciendo: «¡Atención, viene uno, viene uno con lengua extranjera!». Se va y se viene cantando, y no hay lamentos de gente que llora. Las ciudades vuelven a construirse de nuevo; y aquel que ara su cosecha, la comerá.[33]

31. *AEL*, II, p. 70. Von der Way, en *Textüberlieferung*, p. 222, cita el alarde de Qenamón (*EHR*, II, p. 110) jactándose de no haber abandonado nunca al rey en el campo de batalla, como indicio de que este tipo de fugas sí ocurrían.

32. *EA*, 147.

33. *AEL*, II, p. 77 (Merneptah). Sobre la insistencia en la voluntad de paz de Ramsés III, véase Grimal, *Propagande*, pp. 310-317.

12. La guerra como eliminación de los rebeldes

Antes de partir a la guerra, el ejército necesita saber que el enemigo es realmente inferior, carente de capacidad para resistir o lanzar un contraataque. A tal fin y a efectos mágicos, los egipcios rompían las estatuillas de arcilla que representaban a sus enemigos, inscritas con sus nombres.[1] Los hititas llevaban a cabo diversos rituales, la mayoría basados en procedimientos mágicos:

> Dividen a los jóvenes en dos mitades, y les dan un nombre, y llaman a una mitad «hombres de Hatti» y a la otra mitad «hombres de Masha». Los hombres de Hatti tienen armas de bronce, los hombres de Masha tienen armas de caña. Luchan entre sí y los hombres de Hatti vencen.[2]

> Hemos hecho dos estatuillas, una de cedro y otra de arcilla. En la de cedro hemos puesto el nombre del enemigo de Su Majestad, y en la de arcilla hemos puesto el nombre de Hishmi-Sharruma.[3]

> ¡Arrebátales (= a los enemigos) la virilidad, el coraje, la salud, las espadas, las hachas de guerra, los arcos, las flechas, las dagas, y llévalas a Hatti! ¡Pon en sus manos el huso y el espejo de una mujer y vístelos como mujeres! ¡Pon en sus (cabezas) el *kureššar* (el tocado femenino). Y desprovéelos de tu favor![4]

1. Los «textos de execración», mejor documentados en el Imperio Medio (Helck, *Beziehungen*, pp. 44-63), siguen utilizándose en épocas posteriores, véase S. Schott en *ZÄS*, 65 (1930), pp. 35-42.
2. H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König* (Wiesbaden, 1967), p. 160; A. Lesky en *Archiv für Religionswissenschaft*, 24 (1927), pp. 73-82.
3. R. H. Beal en *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), p. 67. («Seguramente las estatuillas se echaban al fuego, por eso la estatuilla de cedro del enemigo se quema, mientras que la estatuilla de arcilla del hitita se endurece»).
4. H. Hoffner en *JBL*, 85 (1966), p. 331; N. Oettinger, *Die militärische Eide der Hethiter* (Wiesbaden, 1976), pp. 10-13. Sobre los rituales asirios, váese M. Elat en *BO*, 39 (1988), pp. 5-25; W. Mayer en *Or*, 57 (1988), pp. 145-164.

Sin sus dioses, sus armas y su valor, sus enemigos corresponden perfectamente a la idea de una entidad inferior, cuya impotencia es pareja a su perversidad y a su insensata insubordinación.

Reafirmados así en su superioridad militar, nuestros soldados tienen además que estar convencidos de la justeza moral de sus acciones. Para mitigar el «complejo de culpa» que siempre se asocia al acto de matar, se difunde la creencia de que los enemigos personifican el mal y el pecado, y por lo tanto son responsables de su propio castigo y aniquiliación.[5]

La idea básica es que las hostilidades las inician los enemigos. Los hititas organizan auténticos procesos contra los pueblos enemigos y sus dioses, culpándoles de haber iniciado las hostilidades contra los pacíficos e inocentes hititas.[6] Una vez cumplido este ritual, los hititas cruzan la frontera e invaden físicamente el país de los presuntos invasores y atacan físicamente a los presuntos atacantes.

La ideología egipcia es muy parecida: los enemigos son «rebeldes» responsables de iniciar las hostilidades mediante algún acto concreto de agresión o por el simple hecho de negarse a aceptar la legitimidad de la soberanía del país central. En la fraseología de las inscripciones egipcias, los enemigos son «rebeldes» por definición[7] –aunque no hayan protagonizado ninguna rebelión real– sólo porque no se someten o porque podrían «concebir» o «tramar» una rebelión. De hecho, se puede ser un pueblo enemigo/rebelde aún «sin conocer Egipto», y el alarde regio más paradójico es su afirmación de haber hallado rebeldes en países tan remotos que nadie sospechaba siquiera que existieran.[8]

La justificación egipcia habitual de una expedición militar es la eliminación de los rebeldes: «Su Majestad mandó un numeroso ejército a Nubia... para someter a todos aquellos que eran rebeldes contra Su Majestad y hostiles al señor de las dos tierras».[9] Esta es la justificación que suele darse tras anunciar que el faraón ha sido informado del inicio (o la trama) de una rebelión extranjera. Y pretende demostrar que el tiempo transcurrido entre la rebelión y el castigo es mínimo: tan pronto como el faraón sabe, interviene.[10]

En todo caso, domina la idea general de que la responsabilidad del castigo y del exterminio recae sobre el enemigo/rebelde. O es él quien ataca pri-

5. V. Haas en *Rocznik Orientalistyczny*, 41/2 (1980), pp. 37-44.
6. *ANET*, pp. 354-355.
7. Grimal, *Propagande*, pp. 649-651.
8. *IIRR*, p. 89.
9. *ARE*, II, 122.
10. Sobre la fórmula «se vino a decirle a su majestad que...», véase Spalinger, *Documents*, pp. 1-33.

mero: «Se vino a informar a Su Majestad: "Kush ha venido a la tierra de Wawat, iniciando una rebelión contra Egipto; ha reunido a su lado a todos los vagabundos y rebeldes de otras tierras"»;[11] o está solamente «tramando» un ataque, y por lo tanto merece la «represalia preventiva» del amenazado país interno: «Se vino a informar a Su Majestad: "El miserable y vencido Kush ha planeado en su corazón rebelarse"».[12] En todo caso la reacción es la misma: una expedición contra los rebeldes para restaurar la paz y consolidar el dominio egipcio.

En las inscripciones reales medioasirias la identificación de los enemigos como rebeldes es más específica desde el punto de vista jurídico. La acción de «oponerse», «ser un enemigo» (*nakāru*) y de «iniciar hostilidades» contra Asiria se convierte en una auténtica «rebelión» (*nabalkutu*) cuando el enemigo, ya sometido y ligado a un juramento de lealtad, rompe ese juramento,[13] o cuando el vasallo se «rebela/transgrede» interrumpiendo el pago del tributo, también estipulado por un juramento previo.[14] Y en textos medioasirios también encontramos representaciones del enemigo tramando «en su corazón» atacar al país central, y por lo tanto merecedor de represalias preventivas.[15]

Las dos formas principales de acabar con una rebelión: obligar a los rebeldes a someterse (capítulo 14) o eliminarlos físicamente. Pero la diferencia es sobre todo de matiz, puesto que en cualquier caso los vencidos serán obligados a someterse y las muertes serán inevitables (los soldados en el campo de batalla, los líderes culpables de rebelión). El matiz estaría más bien relacionado con el grado de peligro real que amenaza al país interno. Así, una expedición motivada por un peligro menor tenderá a priorizar la sumisión, básicamente demostrativa en cuanto a carácter y objetivo. En cambio, un peligro mayor para la seguridad reclama medidas más drásticas. No es casualidad que la insistencia más obsesiva en el exterminio aparezca en los textos de Ramsés III en relación con el peligro de una invasión libia de Egipto, que era un serio peligro y fuente de temor para la población interna, de ahí las expresiones «Sus raíces se han cortado: no existen, ni una sola. Sus pies han cesado para siempre de pisar Egipto»; «En cuanto a aquellos que llegaron a mi frontera, su simiente ya no existe, sus corazones y sus ánimas

11. *KRIT*, III, p. 251. Sobre «iniciar (las hostilidades)», véase Spalinger, *Documents*, pp. 56-57.
12. *KRIT*, IV, p. 8. Sobre «tramar (una rebelión)», véase Spalinger, *Documents*, p. 67.
13. H. W. F. Saggs en *AfO Beiheft*, 19 (1982), p. 87; Harrak, *Hanigalbat*, pp. 100-102; P. Artzi, en *Michmanim*, 9 (1996), pp. 57-72; Oded, *War*, pp. 87-94 (transgresión de un juramento), 95-99 (rebelión).
14. *RIMA*, I, p. 236; véase Oded, *War*, pp. 54-56 (guerra preventiva).
15. *BM*, I, p. 256.

se han terminado para siempre»; «Sus gentes y sus herederos no existen sobre la tierra y destruidos están sus álitos por toda la eternidad».[16]

La firme voluntad de acabar con el caos es tan fuerte que en el camino se olvidan los intereses económicos: como en el caso del *herem* israelita, matar es mejor que hacer prisioneros, la destrucción mejor que el botín, la devastación mejor que la explotación.[17] La castración (que simboliza la eliminación de toda capacidad reproductiva)[18] y la tala de árboles[19] son la demostración palpable de una voluntad destructiva que supera toda voluntad constructiva. Al final, los rebeldes son «como los que nunca han existido»,[20] y sus rasgos más temibles se borran del futuro y del pasado.

Una tercera forma de abortar una rebelión es provocar la huida del enemigo, su desaparición del mundo conocido. Los enemigos (especialmente sus líderes) se esconden en cuevas,[21] desaparecen en el desierto o en los bosques, se refugian en las montañas o huyen a países remotos y desconocidos.[22] No es, pues, ni una sumisión formal ni una eliminación física, pero el resultado es el mismo. Al desaparecer de la escena, renuncian a desafiar al orden cósmico.[23] Además, su esperanza de salvación mediante la huida es a menudo una ilusión, ya que escapar al castigo inmediato no significa escapar para siempre. El castigo divino adopta distintas formas, incluida la autodestrucción, porque la locura de esa gente es si cabe más evidente después de su derrota que durante la rebelión.[24]

La huida del enemigo no es sino el preludio del castigo, porque sólo consigue irritar aún más al ejército victorioso y alentar la persecución. En los Anales de Murshili, la huida del enemigo a montañas inaccesibles es un motivo recurrente asociado a la configuración topológica del paisaje de Anatolia y al desplazamiento estacional de las tribus montañesas trashumantes con su táctica de luchar y huir.[25] Y también es recurrente su perse-

16. HRR, pp. 13, 55, 72.

17. C. Brekelmans, *De Herem in het Oude Testament* (Nijmegen, 1959).

18. *Medinet Habu, I: Earlier Historical Records of Ramses III* (Chicago, IL, 1932), lám. 23, abajo. Lo más frecuente es cortar las manos, *ibid.*, láms. 22-23, 42; véase W. Helck en *GM*, 18 (1975), pp. 23-24.

19. *Medinet Habu, II: Later Historical Records of Ramses III* (Chicago, IL, 1932), láms. 88-89. Material hitita: A. Ünal en *Or*, 52 (1983), pp. 164-180; *SMEA*, 24 (1984), pp. 71-85.

20. *IIRR*, pp. 37, 43; otros ejemplos en Lorton, *Terminology*, pp. 111-113; *ARE*, III, 86, 88, 144, 147. Comentarios de E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt* (Ithaca, NY, 1982), pp. 180-181.

21. G. A. Gaballa en *JEA*, 55 (1968), p. 88.

22. *RIMA*, I, p. 236.

23. Terminología: E. Jenni en *Or* 47 (1978), pp. 351-359. Análisis: G. Di Bernardo en *Bibbia e Oriente*, 27 (1985), pp. 31-51, 235-253.

24. *ARE*, III, 586; véase III, 610.

25. P. Briant en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 2 (1976), pp. 163-258, 273-279.

cución por el ejército hitita y el castigo final por un ataque militar o por inanición:

> Fui al monte Arinnanda. Este monte Arinnanda es muy arduo, se eleva desde el mar, y es muy alto y boscoso, y también rocoso y es imposible recorrerlo a caballo. Los prisioneros (es decir, ¡los prisioneros futuros y predestinados!) lo ocuparon con todas sus tropas. Como era imposible avanzar a caballo, Yo, el Sol, anduve a pie a la cabeza de mis tropas, y subí a pie el monte Arinnanda. Asedié a los prisioneros con hambre y sed. Y cuando estuvieron hambrientos y sedientos, y la situación se hizo difícil para ellos, los prisioneros salieron y se arrojaron a mis pies: «¡Señor nuestro, no nos destruyas! ¡Señor nuestro, tómanos a tu servicio y llévanos a Hattusha!».[26]

En la ideología centralista, la guerra es una actividad unidireccional, mediante la exterminación de los rebeldes o mediante el saqueo y la destrucción. No se entabla ninguna batalla real porque no se concibe un enfrentamiento simétrico. La distancia cualitativa entre el ejército cósmico y sus caóticos enemigos es demasiado grande. En un sentido altamente simbólico, la guerra es como la caza, y los enemigos son como los animales salvajes.[27] Si el rey es capaz de demostrar su valor matando grandes animales salvajes en el desierto o en los pantanos (paisajes típicamente caóticos), también tiene que ser capaz de demostrarlo «cazando» extranjeros. La ideología egipcia le exige al faraón, posiblemente al principio de su reinado, una demostración análoga, y espera de él que lidere victorioso una expedición militar contra algún país rebelde.[28] El enemigo puede ser de escasa entidad y la expedición la única que emprenda durante todo su reinado, pero es suficiente para demostrar simbólicamente que cumple con el programa de su reinado expresado en los títulos regios, que normalmente incluyen epítetos como «el que golpea/somete los Nueve Arcos/los libios/los asiáticos» o similares.

Los títulos asirios también suelen incluir epítetos muy parecidos. Dos cartas escritas por Hattushili III a los jóvenes reyes de Asiria y de Babilonia con ocasión de su entronización, demuestran hasta qué punto la idea del cumplimiento simbólico del programa al principio del reinado estaba bien

26. *AM*, p. 54-57.

27. La ideología egipcia de la caza: W. Decker, *Die physische Leistung Pharaos* (Colonia, 1971), pp. 38-54, 145-150; M. A. Bonhème y A. Forgeau, *Pharaon. Les secrets du pouvoir* (París, 1988), pp. 210-217. La visión asiria de la guerra como caza viene perfectamente expresada en el poema de Tiglatpileser traducido en *BM*, I, pp. 248-249; véase asimismo Oded, *War*, p. 149-151.

28. E. Hornung, en *Saeculum*, 22 (1971), pp. 54-55; *MDIK*, 15 (1957), pp. 126-128. Iconografía: H. Schäfer en *WZKM*, 54 (1957), pp. 168-176; J. Sliwa en *Forschungen und Berichte*, 16 (1974), pp. 98-104; *LA*, II (1977), pp. 14-17; E. Swan Hall, *The Pharaoh Smites his enemies* (Berlín, 1986). Fraseología: Grimal, *Propagande*, pp. 652-670.

presente. El tono paternalista encaja perfectamente con la figura del anciano y experimentado rey hitita:

> He oído que mi hermano se ha convertido en un hombre y va con frecuencia a cazar. Me place enormemente que el dios Adad haya hecho tan famoso el nombre de Kadashman-Turgu, el linaje de mi (difunto) hermano. Y yo digo: sigue adelante, ahora, haz una razzia en territorio enemigo, y desearía saber cuántos enemigos ha matado mi hermano... Hermano mío, no debes quedarte en casa. ¡Ve al país enemigo y derrota al enemigo! Pero cuando vayas, ve contra un país donde seas tres o cuatro veces superior.[29]

> Él (= el nuevo rey asirio) repite sin cesar: «Quisiera hacer algo, quisiera que los reyes vecinos vinieran contra mí, y yo podría hacerme un nombre»... En cualquier campaña que él emprenda por primera vez, donde sea tres o cuatro veces superior, o un lugar de fuerza abrumadora, por primera vez que vaya contra ese país.[30]

Es posible e incluso probable que el consejo del anciano rey al rey novicio tenga implicaciones políticas muy concretas. Seguramente el rey hitita está pensando en una campaña babilónica capaz de desestabilizar al enemigo común, Asiria. Y quiere desviar la atención de la actividad militar asiria centrada entonces en los países bajo influencia hitita hacia países secundarios y más remotos. Pero aparte de esas posibles implicaciones, el principio básico es puramente ideológico: un nuevo rey, para ser plenamente aceptado y legitimado como tal, tiene que demostrar su valor, incluso mediante un enfrentamiento simbólico, una «caza» un ápice más peligrosa que la habitual. Tras esa demostración, estará legitimado para utilizar epítetos como «aquel que derrota a los pueblos insumisos» o «aquel que arrasa la tierra de sus enemigos».[31] El consejo de Hattushili, al destacar el nexo con la caza y la importancia secundaria de la empresa sugerida, pone en primer plano el carácter simbólico de la acción.

Pero la ideología tiene consecuencias físicas, y la tribu «rebelde» de la montaña o del desierto elegida para la demostración de valor posiblemente sea secundaria desde el punto de vista del gran rey, pero es fundamental para la vida de sus propios miembros. Los imperios necesitan crear rebeldes en sus fronteras, y la primavera del año de entronización de un nuevo rey egipcio o asirio será sin duda mala para alguna de las tribus de la estepa nubia o de los montes Zagros.

29. *HDT*, p. 137; yo sigo a *LM*, pp. 145-146 (excepto la última línea).
30. *HDT*, p. 141.
31. *ERAS*, pp. 138, 158.

13. La conquista como organización cósmica

La justificación habitual del *Königsnovelle* egipcio para emprender una expedición contra algún pueblo extranjero es que esos «rebeldes» amenazan las fronteras de Egipto, ya se trate de un inicio efectivo de las hostilidades o de meras intenciones.[1] Egipto no puede tolerar la perspectiva de que el caos exterior penetre en su propio territorio. En el país interno la presencia activa de los dioses y del faraón había permitido establecer un régimen capaz de preservar el orden, la paz, la armonía y la prosperidad. Esta organización cósmica había ocurrido hacía mucho tiempo, mientras que en otros lugares aún no se había realizado, por lo que los países extranjeros permanecían en un estado de «pre-creación», mejor dicho, de «organización pre-cósmica».[2] El país central es como un oasis, aislado en medio del caos circundante, y surgido de un pasado de caos generalizado.

No es preciso que los extranjeros ataquen directamente el país interno para que se desate la alarma, puesto que las luchas y la violencia entre ellos siempre entrañan el peligro de que acaben traspasando la frontera, un peligro que justifica por sí mismo la intervención faraónica:

> Durante un largo periodo de años Retenu había caído en un estado de anarquía, donde cada hombre mostraba hostilidad hacia su vecino.[3]

1. A. Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle* (Glückstadt, 1938); I. Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle* (Wiesbaden, 1993).
2. H. Grapow en *ZÄS*, 67 (1931), pp. 34-38; H. Brunner en *AfO*, 17 (1954-1956), pp. 141-145; S. Schott en *Studia Biblica et Orientalia*, III (Roma, 1959), pp. 319-330; E. Hornung en *ZÄS*, 81 (1956), pp. 28-32.
3. *ARE*, II, 416; traducción de D. B. Redford en *Festschrift E. Edel* (Bamberg, 1979), pp. 338-342.

Se vino a decir a Su Majestad «Los vencidos shasu planean una rebelión. Sus jefes tribales se han reunido todos juntos, levantándose contra los asiáticos de Haru. Han empezado a maldecirse y a pelearse, cada uno matando a su vecino, y desprecian las leyes del Palacio».[4]

Su Majestad ha sido informado de que los «apiru del monte Yarmuta, con la (tribu de los) tayaru, se han levantado y atacado a los asiáticos de Rubam.[5]

El caos y la «rebelión» van de la mano, porque si no se aceptan las estructuras políticas dadas por el rey del universo, una organización embrionaria en las áreas periféricas resulta imposible. En esas estructuras no hay espacio para las guerras intestinas, y tampoco son compatibles con las alianzas entre tribus extranjeras, porque crean vínculos en la dirección equivocada, nexos caprichosos entre diferentes puntos de la periferia en lugar de nexos jerárquicos entre la periferia y el centro. Esas alianzas, lejos de cimentar una organización, son un obstáculo para esa organización, un elemento adicional de caos. Desde la perspectiva hitita, la ruptura del juramento de lealtad provoca la demencia mental, que se manifiesta en forma de luchas fratricidas:

El país de Kalashma, pese a estar ligado a mí por tratado, violó el pacto e inició las hostilidades. Pero los dioses del juramento manifestaron su justicia, y se impusieron a ellos, de modo que el hermano traicionó al hermano, el amigo traicionó al amigo, los unos mataron a los otros.[6]

Murshili, que podía leer en sus archivos bellas historias de episodios parecidos acaecidos en su propio país,[7] se muestra disgustado y también preocupado por la reacción divina, y se niega a aceptar como vasallo a un parricida:

Aitagama era rey de Qadesh y Ari-Teshub era su hijo mayor. Cuando vio que estaban asediados y faltos de grano, Ari-Teshub mató a su padre Aitagama. Después Ari-Teshub y el país de Qadesh regresaron a mi lado nuevamente y se me sometieron. Pero en tales circunstancias yo no acepté como vasallo a Ari-Teshub. Como habían violado el juramento, yo les dije: «Que los dioses del juramento cumplan la maldición: ¡que el hijo mate al padre, que el hermano mate al hermano, que todo el mundo extinga a su propia carne!»[8]

4. *KRIT*, I, 1d; K. Kitchen, *Pharaoh Triumphant* (Warminster, 1982), pp. 20-21. Sobre este texto y el siguiente, véase A. Schulman en *JARCE*, 16 (1979), pp. 29-47.
5. *KRIT*, I, 4; Kitchen, *Pharaoh Triumphant*, p. 22.
6. *AM*, pp. 192-193.
7. *ET*, pp. 18-27.
8. *AM*, pp. 112-113.

Más tarde, viendo que no había habido más parricidios en Qadesh, y que los «dioses del juramento» parecían satisfechos, la política pudo prevalecer sobre la moral, y Ari-Teshub sería aceptado como régulo vasallo. En otro caso, el propio Murshili II no tiene reparos en afirmar de antemano que «si un hijo de Tette mata a Tette y dice: "Como siervo del Sol, héme aquí"», ofrecerá el reino al parricida.[9]

Lo más importante en una organización cósmica es la legitimidad, y para los régulos periféricos significa el consentimiento de los dioses a su dominio, por mediación del soberano central. Si las tribus enemigas intentan emerger del caos de forma independiente y darse a sí mismas un líder, están abocadas al fracaso. El intento de las tribus libias de nombrar un líder común merece la condena de Ramsés III: «Reclamaron un jefe con la boca, pero no con sus corazones».[10] Y el intento de Pihhuniya de erigirse en rey de las tribus kashka merece asimismo un comentario hostil de Murshili II: «Pihhuniya gobernó no según la usanza kashka, sino de improviso, mientras entre los kashka no había gobierno de una sola persona, Pihhuniya gobernó como si fuera un rey».[11] Estos líderes que emergen de repente del caos no tienen legitimidad, porque surgen contra el cosmos y no como parte de él; actúan no según la voluntad de los dioses sino –impíamente– por voluntad propia. Parecen creer que la realeza es una institución puramente humana y que cualquiera puede improvisarla.

Cuando el caos prevalecía en el país interno (evidentemente en el remoto pasado, ya que el autor del texto es en todo caso el restaurador legítimo del orden), los rasgos esenciales eran los mismos: ausencia de rey legítimo, jefes ilegítimos, luchas fratricidas:

> El país de Egipto vivía en la necesidad; cada hombre era su propia ley, y no tuvieron un jefe supremo por muchos años. Aún cuando la tierra de Egipto poseía magistrados y pastores, las gentes se mataban unas a otras, grandes y pequeños. Siguió otro periodo de años yermos, cuando Irsu, un sirio, fue con ellos como magistrado y puso al país entero a su propio servicio: la gente se mataba entre sí, y se robaba los bienes.[12]

Esta era una situación normal en los países extranjeros, pero una perspectiva terrible para el país interno. Es preciso evitar por todos los medios

9. *HDT*, p. 156; H. Klengel en *Or*, 32 (1963), pp. 34 y 40.

10. *HRR*, pp. 24-25.

11. Grélois en *Hethitica*, 9 (1988), p. 85. Véase asimismo Abarru que unifica Kalamasha y gobierna «como un rey»: E. Laroche en *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie* (Bruselas, 1982), pp. 142-143.

12. *ARE*, IV, 398; H. Goedicke en *WZKM*, 71 (1979), pp. 1-17; J. M. Kruchten en *AIPHOS*, 25 (1981), pp. 51-64.

que el caos exterior se convierta en un peligro, y por eso hay que emprender una expedición para restablecer la estabilidad y la sumisión.[13]

Una vez que la victoriosa campaña ha enterrado el espectro de un caos invasor, y una vez eliminados los elementos rebeldes, puede iniciarse la reorganización de la periferia. Lógicamente el objetivo es extender el imperio del orden y alejar al máximo el cinturón de peligro del núcleo central. La reconstrucción se basará en elementos del país conquistador y en aquellos elementos locales supervivientes dispuestos a reconocer la autoridad del centro: «30.000 personas se tomaron como prisioneros; pero luego él (= el faraón) los dejó marchar (libres), según su deseo de que la miserable simiente de Kush no fuera destruida».[14]

Su función es trabajar, producir para el faraón, una actividad designada con la misma palabra (*b;k*) que se utiliza para los impuestos internos, y que implica su transformación de vasallos externos tributarios a productores internos, plenamente integrados en el sistema redistributivo (capítulo 28).

Con frecuencia, para asegurar la sumisión mediante la eliminación de las estructuras sociopolíticas locales, se obliga a los pueblos conquistados a desplazamientos masivos a gran escala: «Asentó a los shasu en la tierra de [...], asentó a los tehenu en las montañas, llenando las fortalezas que él construyó con los cautivos de su potente espada».[15] Los documentos medioasirios reflejan perfectamente este tipo de deportaciones masivas (sólo un preludio de lo que pasaría siglos más tarde),[16] y es importante mencionar que parecen dirigirse tanto al país interno (en este caso Asiria y más concretamente a la nueva capital de Kar-Tukulti-Ninurta) como a otros puntos de la periferia conquistada. De hecho, los desplazamientos al país interno son las únicas deportaciones que conocen los hititas, siempre faltos de mano de obra y demasiado ocupados en mantener el orden en su propio país como para conceder un solo pensamiento a los despoblados países conquistados. Un tratado hitita revela la única crítica explícita que se conoce contra el uso de deportados para repoblar el país interno, si bien esa crítica obedece más al daño causado a la población local que al uso que se hace de los deportados:

13. E. Otto en *Saeculum*, 25 (1974),pp. 185-186; véase el capítulo 14.

14. *KRIT*, IV, pp. 8-9. Sobre la expresión egipcia para referirse a un prisionero *sqr 'nḫ* «muerto a golpes», véase W. Vycichl en *GM*, 2 (1972), pp. 43-45; Lorton en *JARCE*, 11 (1974), pp. 54-55, 67.

15. R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (Leiden, 1971), p. 73.

16. H. Freydank en *AOF*, 7 (1980), pp. 89-117; P. Garelli, D. Charpin y J. M. Durand en *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien* (Berlín, 1982), pp. 69-76. Para evoluciones posteriores B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden, 1979).

> La ciudad de Tiliura estaba abandonada desde los días de Hantili. Mi padre Murshili la reconstruyó y la repobló, pero de modo equivocado: la repobló con deportados capturados por sus armas, dejando de lado a los antiguos habitantes de Tiliura. Pero yo, el Sol, los he vuelto a traer y los he asentado de nuevo en Tiliura.[17]

Una organización cósmica, basada en funciones diferenciadas entre el centro y la periferia, provoca dos movimientos de población. El primero es centrípedo y consiste en un traslado masivo de mano de obra, no muy distinto del movimiento de otras «materias primas». El segundo es centrífugo y comprende el desplazamiento de unos cuantos funcionarios especializados encargados de la administración y del control.

El principal elemento común a todos ellos es la reconstrucción y la reorganización de las ciudades conquistadas. Los hititas poseían la larga tradición de preservar el sistema político local de base urbana, contentándose con instalar a miembros de su familia real en el trono local.[18] Shuppiluliuma todavía aplica este sistema en las ciudades clave de Aleppo y de Karkemish:

> Cuando conquistó la ciudad –puesto que mi padre era temeroso de los dioses– en la ciudadela superior no dejó que nadie llegara ante la presencia de la diosa Kubaba y del dios KAL, y no dejó que nadie se acercara a los templos... Pero de la ciudad baja se llevó a los habitantes, y objetos de plata, oro y bronce y los llevó a Hattusha... Luego [nombró] a su hijo Sharru-Kushuh y le dio a gobernar el país y la ciudad de Karkemish y lo nombró rey autónomo.[19]

En cambio, la reorganización de las ciudades por los egipcios y los asirios parece más drástica. Comienzan con la reconstrucción física de la ciudad, la cual, dado que nada del antiguo caos debe sobrevivir simbólicamente, adopta un nuevo nombre: «Perpetró una gran masacre en la tierra de los shasu; saqueó sus asentamientos, mató a su gente y reconstruyó ciudades que llevaban su nombre».[20] «Cuando vi las zonas desérticas y yermas de la ciudad de Taidu ... Yo delimité su territorio y allí fundé un palacio. Lo construí de arriba abajo y deposité mis estelas».[21]

También el campo se reorganiza según el mismo esquema: se mide y se inserta en los procedimientos administrativos del país interno con absoluta precisión:

17. Von Schuler, *Kaškäer*, p. 146; J. M. González Salazar en *AuOr*, 12 (1994), pp. 159-176.
18. *ET*, pp. 12-15; *OA*, 16 (1977), pp. 105-131.
19. Güterbock, in *JCS*, 10 (1956), pp. 95-96.
20. Kitchen en *JEA*, 50 (1964), p. 66. Véase asimismo *ARE*, IV, 141.
21. *RIMA*, I, p. 158; sobre la pacificación asiria, Oded, *War*, pp. 101-120.

> Mirad, la tierra cultivable se ha dividido en campos, que los inspectores del Palacio han calculado con el fin de recoger su cosecha. Totales de la cosecha que se ha llevado ante Su Majestad de los campos de Megiddo: 208.200 medidas cuádruples de grano, además de lo que el ejército de Su Majestad ha recogido para forraje.[22]

Así se regulan minuciosamente las contribuciones para evitar que afluyan a ritmos impredecibles y en cantidades fluctuantes desde los países del caos. Todos los procedimientos deben de homologarse según los criterios del país interno: los despachos administrativos implantados en Egipto se envían asimismo a las provincias conquistadas, las giras de inspección de los contingentes armados garantizan la regularidad de los suministros y la libertad de circulación, y las guarniciones fijas en lugares clave forman una red de estabilización y de pacificación. Todo aquello que era móvil, inseguro, dividido u hostil tiene que ser ahora unitario, estable, seguro y pacífico.

Esta es la ideología de la conquista y de la colonización. Algunos principios son comunes a egipcios, hititas y asirios, aunque los documentos conmemorativos utilizados en nuestro análisis ya revelan diferencias. Además, las diferencias aumentan si tenemos en cuenta otros datos prácticos e intentamos aproximarnos al funcionamiento real de las regiones conquistadas.

El control egipcio sobre Palestina y el sur de Siria era flexible y diversificado. Las residencias de los gobernadores (Sumura, Kumidi, Gaza),[23] las guarniciones menores (como Beth Shan),[24] los puertos costeros y la zona cerealista de Yarimuta formaban un primer núcleo interno de ciudades administradas por Egipto.[25] Un segundo cinturón de reyes vasallos incluía la mayor parte de Cisjordania, la costa hasta Ugarit o Biblos, la Beqaa central y otras zonas ocupadas: ésta es la zona que pagaba tributo. El cinturón exterior (la mayor parte de Transjordania, las zonas boscosas y esteparias de Palestina y el norte de la Beqaa, el Hawran) no escapaba al férreo control, expuesto como estaba a las fluctuaciones de la trashumancia, la inseguridad de las comunicaciones y la deslealtad política.[26] Además, incluso en el área central bajo administración egipcia, la presencia egipcia era numéricamente escasa y de carácter provisional. A los egipcios no les gustaba quedarse indefinida-

22. *ARE*, II, 437; *ARE*, II, 473.

23. W. Helck en *MDOG*, 92 (1960), pp. 1-13; K. H. Bernhardt en *Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasien* (Berlín, 1971), pp. 133-147; W. J. Murnane, *The Road to Kadesh* (Chicago, IL, 1985), pp. 3-23.

24. Sobre la evidencia arqueológica J. M. Weinstein en *BASOR*, 241 (1981), pp. 1-28.

25. Sobre el primer cinturón, el estudio clásico de A. Alt en *Kleine Schriften* (Munich, 1959), III, pp. 107-140 aún conserva todo su valor.

26. Sobre la flexibilidad de la frontera egipcia, L. Marfoe, *Between Qadesh and Kumidi*. Tesis doctoral, Chicago, IL, 1978, pp. 493-531.

mente en tierras extranjeras «colonizadas»; deseaban volver a casa, morir en Egipto y ser enterrados allí.[27]

El sistema hitita que aparece en el norte de Siria está profundamente condicionado por la escasez del elemento humano. Los hititas no están en condiciones de colonizar ni de establecer guarniciones importantes, y tienen que recurrir a las relaciones políticas personalizadas: matrimonios regios con los reyes vasallos, nombramientos de miembros de la familia real en las principales ciudades, una serie de tratados formales y de disposiciones jurídicas secundarias que garanticen la lealtad política de las regiones conquistadas a través de los vínculos personales.[28] En Karkemish, por ejemplo, el rey hitita local se basa en una pequeña elite de funcionarios de palacio y de mercaderes, pero la población básica sigue siendo la de siempre.[29]

En el caso de Asiria, el sistema también es distinto, ya que la Alta Mesopotamia parece recibir un considerable aflujo de asirios. La construcción de ciudades y la explotación agrícola de las principales rutas a occidente (junto a la actual frontera sirio-turca) y al sur a lo largo del Habur dan lugar al establecimiento de puestos asirios que se alternan con lugares aún habitados por la antigua población hurrita. Esta red de «colonias» garantiza la estabilidad política y militar, y facilita las comunicaciones.[30]

No es preciso «profetizar» lo que ocurriría tras el colapso de los imperios a principios del siglo XII a.C., puesto que conocemos la historia gracias a las fuentes posteriores. Aún así, no habría sido difícil prever el destino final. Cuando cae el imperio egipcio, desaparece todo rastro de la presencia política egipcia, sólo pervive su influencia cultural y los contactos comerciales, remodelados de acuerdo con la nueva situación (véase el capítulo 27). Cuando cae el imperio hitita, sus centros del sureste anatólico y del norte de Siria sobreviven en calidad de estados «neohititas», y las nuevas dinastías locales, con unas economías autosuficientes y unas sólidas bases políticas, ya no dependen de la vieja madre patria. En cambio, el imperio medioasirio estaría destinado a sobrevivir: los núcleos de colonos asirios se mantienen, aunque

27. B. Kemp en *Imperialism in the Ancient World* (Cambridge, 1978), pp. 7-57; P. J. Frandsen en *Power and Propaganda* (Copenhague, 1979), pp. 167-190; W. J. Murnane en *Amarna Diplomacy* (Baltimore, MD, y Londres, 2000), pp. 101-111.

28. V. Korošec en *RHA*, 66 (1960), pp. 65-79; *Iura*, 20 (1969), pp. 210-232; D. Arnaud en *Hethitica*, 8 (1987), pp. 9-27; G. Beckman en *Atti del II Congresso di Hittitologia* (Pavia, 1995), pp. 19-37.

29. *RHA*, 36 (1978), pp. 149-156.

30. P. Machinist en *Assur*, 3/2 (1982), pp. 1-37; J. N. Postgate en *Mesopotamia*, 18-19 (1983-1984), pp. 229-234; Harrak, *Hanigalbat*, pp. 129-131, 190-205; E. Cancik, *Die mittelassyrische Briefe aus Tall Šeh Hamad* (Berlín, 1996), pp. 9-45.

rodeados de las tribus arameas invasoras, y conservan sus ligámenes políticos con la madre patria.[31] Resistirán durante siglos, revitalizados de vez en cuando por los reyes asirios más activos y por la llegada de nuevos colonos, hasta crear las bases de un nuevo imperio.

31. *SAAB*, 2 (1988), pp. 81-98; J. N. Postgate en *World Archaeology*, 23 (1992), pp. 247-263.

14. La paz como sumisión

Después de las dificultades y la agitación febril de la rebelión extranjera, la paz significa reasumir un estado de orden, tranquilidad e inmovilidad. El mejor extranjero es el extranjero muerto: luego viene el extranjero sometido. La posición que merece, según la ideología egipcia, es bajo los pies del faraón, y muchos ejemplos de la iconografía clásica expresan aún mejor esa imagen del rey pisando a sus enemigos:[1] las suelas de las sandalias con un sirio y un nubio debajo;[2] la base de una estatua con los Nueve Arcos alineados en la superficie superior, bajo la figura erguida de un soberano;[3] o la estola conmemorativa del palacio de Amarna, donde se ve al faraón dirigiéndose a la sala del trono y pisando cada día a una serie de nubios y asiáticos.[4]

Cuando el momento crítico de la sumisión se verifica en el campo de batalla, se ata a los prisioneros con los codos a la espalda,[5] una especie de camisa de fuerza que asegura una rápida transformación de loco rebelde en un ser disciplinado y sumiso. Cuando la sumisión es voluntaria, el potencial rebelde se postra en tierra «siete veces y siete veces», «espaldas y panza en tierra», para que el faraón –si así lo desea– pueda pisotearlo.[6]

1. Por ejemplo, *Medinet Habu, I. Earlier Historical Records of Ramses III* (Chicago, IL, 1932), lám. 38.
2. N. Reeves, *The Complete Tutankhamun* (Londres, 1980), p. 155. Sobre la fraseología, Lorton, *Terminology*, pp. 129-131 y también 117-118, 125-126.
3. H. Schäfer en *ZÄS*, 70 (1934), pp. 8-9.
4. W. F. Petrie, *Tell el Amarna* (Londres, 1894), lám. II; A. Badawy, *A History of Egyptian Architecture* (Berkeley, CA, 1968), lám. V; B. J. Kemp, *Ancient Egypt* (Londres, 1989), fig. 77 de la p. 224.
5. *Medinet Habu*, I-II, *passim*; R. Anthes en *ZÄS*, 65 (1930), pp. 29-35.
6. M. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Roma, 1980), pp. 201-238; y el relieve de Horemheb en *ANEP*, n. 5, con comentarios *ibid.*, p. 250.

En el marco de una campaña militar, se selecciona inmediatamente a los «rebeldes». Si resisten, se les aniquila; si se someten, pueden sobrevivir. El asedio de Megiddo es un buen ejemplo de este proceso de selección, porque a los enemigos se les deja salir de la ciudad para someterse, no para luchar o huir. El fin del asedio llega cuando todos los jefes salen para someterse:

> Entonces los príncipes de aquel país extranjero salieron fuera, panza en tierra, para besar el suelo al poder de Su Majestad, y para implorar el soplo vital, por la grandeza de su fuerza y por la amplitud del poder de Amón sobre todos los países extranjeros... Entonces Su Majestad instaló de nuevo a los príncipes en cada ciudad.[7]

El acto de «hacer la paz» es en realidad un «acto de sumisión», una «rendición sin condiciones».[8] Los extranjeros deben «implorar la paz» si quieren seguir con vida.[9] El faraón no tiene que hacer nada, puesto que su posición en el centro del mundo es incondicional e inmutable. El extranjero/rebelde debe renunciar a su rebelión y mostrar obediencia. Por consiguiente, el «género literario» para registrar la paz no es un tratado bilateral, negociado y suscrito por ambas partes, sino un «juramento de lealtad» (*sdf'tryt*)[10] que el siervo presta a su señor; aparte de perdonar la vida, no contempla ninguna obligación recíproca. Esta suele ser la formulación del juramento de sumisión: «No repetiremos el mal contra Menheperre, nuestro señor, durante toda nuestra vida: porque hemos visto su poder, y él nos ha dado el soplo de vida como es su deseo».[11] La formalización de la rendición no es muy distinta: «¡Concédenos tu soplo de vida, oh señor nuestro, y los países de Retenu no se volverán a rebelar!».[12] En ambos casos aparece la promesa de no volverse a rebelar, con alusión a la rebelión precedente y a la predisposición general a la rebelión que es natural entre los pueblos extranjeros. Y en ambos casos la recompensa es el «soplo de vida», una supervivencia que de ahora en adelante dependerá de la voluntad del faraón, el único poseedor y dispensador de ese «soplo de vida» (véase el capítulo 25).

El juramento de sumisión no sólo es unilateral sino además sumamente simple pero totalizante. El faraón puede ordenar cualquier cosa y el siervo deberá obedecer. No se requiere una formulación detallada en cada caso, ya que el único criterio es la voluntad y el juicio del faraón. Se trata de una vi-

7. *AEL*, II, p. 33.
8. Lorton, *Terminology*, pp. 76-78; B. Bryan en *Amarna Diplomacy* (Baltimore, MD, 2000), pp. 77-78.
9. Lorton, *Terminology*, pp. 145-147.
10. J. A.Wilson en *JNES*, 7 (1948), p. 142; K. Baer en *JEA*, 50 (1964), pp. 179-180.
11. *EHR*, I, p. 4.
12. *Ibid.*

sión maximalista de la sumisión de los rebeldes. La visión contraria, la minimalista, es lógicamente la que proponen los vasallos, al menos los más ambiciosos: «Mira: yo soy un fiel servidor del rey, no he cometido crimen ni pecado alguno, no he negado mis tributos, no me he negado a las peticiones de mi gobernador».[13] ¿Qué más podría esperar el faraón?

La «teoría» siro-palestina según la cual un vasallo puede hacer cualquier cosa siempre y cuando no cometa pecado contra su soberano está, en principio, muy lejos de la «teoría» egipcia. Pero en realidad ambas visiones son sustancialmente coincidentes, ya que el faraón sólo se interesa por su propia posición, nada más. Por lo tanto, no le importa lo que hagan los reyezuelos locales con sus luchas y contenciosos personales; serían meros síntomas de la típica agitación de la periferia, que habrá que reprimir sólo si amenazan la estabilidad general de todo el sistema (véase el capítulo 13). El carácter totalizante del juramento concede el máximo de libertad en el ámbito local, aunque siempre con el riesgo de una intervención egipcia, cuyos términos parecerán arbitrarios puesto que nunca se definen con precisión.

El sistema en uso en las regiones asiáticas presenta elementos comunes y elementos divergentes al mismo tiempo. El elemento común básico es la declaración de sumisión entendida como una entrega sin condiciones al vencedor, con el fin de salvar la vida. En los Anales de Murshili, la declaración de rendición es muy característica: «¡Señor nuestro, no nos destruyas! ¡Señor nuestro, tómanos a tu servicio!».[14] La consecuencia de la sumisión es la deportación masiva, y el número documentado de prisioneros pertenecientes al rey es relativamente alto, mientras que los prisioneros pertenecientes al resto del ejército hitita son «incontables». La idea de «trabajar a cambio de la vida» es común a ambos sistemas, el egipcio y el hitita, pero los egipcios prefieren mantener al país interno (ya muy densamente poblado) incontaminado y que los pueblos sometidos trabajen en su propio país y garanticen el pago de tributos o impuestos al país central. Desplazan prisioneros a Egipto sobre todo para proveer de esclavos a los grandes templos. Pero el total de 89.600 «prisioneros» capturados por Amenofis II en Nuhashe es una cifra realista de toda la población de la zona, que permanece «prisionera» *in situ*.[15] Y lo mismo cabe decir de los 30.000 «prisioneros» de Kush, que tampoco son deportados (véase el capítulo 13). A los hititas les preocupa bastante menos mezclarse con otros pueblos anatolios, y el aflujo de prisioneros a Hatti habría sido un fenómeno de grandes proporciones.[16]

13. *EA*, 254; asimismo *EA*, 156 y 157.
14. *AM*, pp. 56-57 y *passim*.
15. J. J. Janssen en *JEOL*, 17 (1963), pp. 141-147; A. Spalinger en *JSSEA*, 13 (1983), pp. 92-93.
16. H. Otten y V. Souček, *Das Gelübde der Königin Puduhepa* (Wiesbaden, 1965).

En cuanto al rey que se rinde, también puede salvar la vida en el sentido físico y político del término (véase el capítulo 25), al menos en el sistema egipcio y en el asirio, como revelan la rendición de Megiddo y el caso de Shattuara (véase el capítulo 12). Como los reyes extranjeros son poco fiables por definición, no serviría de nada designar uno nuevo. En cambio los hititas parecen mucho más suspicaces y menos inclinados a dar una segunda oportunidad al ex rebelde. Cuando Manapa-Tarhunta implora por su vida y pide que le acepten como siervo, Murshili primero se niega por principio al recordar su pasada traición. Pero cuando la madre del vasallo le implora que cambie de opinión (¡qué cobarde es el enemigo que permite que una anciana se humille!), Murshili no puede negarse, pero sólo por razones éticas y no por razones políticas.[17] Normalmente el soberano hitita prefiere instalar un nuevo vasallo, a alguien inocente del pecado de rebelión. Y en efecto, en la concepción hitita la rebelión es un pecado personalizado, no un «pecado original» de todos los extranjeros, como en la concepción egipcia. Pero los términos de la sumisión se ponen por escrito (el juramento egipcio es sólo verbal), son recíprocos aunque desiguales, y sus cláusulas muy detalladas. El vasallo conoce exactamente lo que puede y lo que no puede hacer. Por consiguiente, no cabe la sorpresa en la reacción hitita, ni una intervención arbitraria. Pero también es cierto que el espacio de libertad del vasallo es extremadamente limitado.

Entre ambos sistemas –el egipcio y el «asiático»– lo fundamental es mantener a los pueblos sojuzgados «atados», ya sea físicamente en el momento de la captura, ya sea políticamente mediante un juramento –una «atadura» (*rikitu*, de *rakāsu* «atar») que garantice la estabilidad. La recompensa por la sumisión es «la paz» y «la vida», y esta ideología es aceptada por los vasallos sometidos. La visión del mundo de Rib-Adda es coherente cuando considera la «vida» y «la paz» como una consecuencia de su sumisión al faraón, de la intervención del ejército egipcio y de la eliminación de los rebeldes (*ḫabiru*).[18] Pero Rib-Adda también nos ha legado (para condenarla) la ideología alternativa de la paz propagada por el *ḫabiru* y «perro suelto» Abdi-Ashirta:

> Matad a vuestro señor y sed como nosotros: ¡entonces tendréis la paz!... Erradicaremos a los alcaldes de las tierras, y todas las tierras se convertirán en *ḫabiru*. Se establecerá un pacto para todas las tierras, y los hijos y las hijas tendrán paz en los días venideros. Y si él (= el faraón) sale afuera, todas las tierras le serán hostiles, y ¿qué puede hacer contra nosotros? – Así lo han establecido en un juramento entre ellos.[19]

17. Grélois en *Hethitica*, 9 (1988), pp. 82-83.
18. *AOF*, 1 (1974), pp. 199-201.
19. *EA*, 74.

El programa de Abdi-Ashirta viene a ser una especie de negativo del programa faraónico: se alcanza la paz con la rebelión, no con la sumisión; echando a los egipcios en lugar de acatar su dominio; mediante la unidad local contra los invasores, la clase de «coalición» que los egipcios consideran como un elemento «caótico». Damos por hecho que el programa de Abdi-Ashirta era un instrumento político para lograr más poder en el escenario local de Amurru.[20] Pero es probable que el tipo de argumentos que utiliza fuera bien acogido entre la población siropalestina de la época. En otras palabras, es un indicio excepcional de la existencia de ideologías alternativas no imperialistas, cuya formulación oral raramente llegó a plasmarse en los registros escritos –si no es en forma de citas como blanco de la crítica y la polémica.

20. P. Artzi en *RA*, 58 (1964), pp. 159-166; M. Liverani en *MANE*, 1/5 (1979), pp. 14-22; A. Altman en *Bar-Ilan Studies in History* (Ramat Gan, 1978), pp. 3-24.

15. La guerra como ordalía

En la perspectiva centralista nunca existe la más mínima duda sobre el desenlace de la guerra. Ya se conoce el vencedor antes de la batalla: el ejército enemigo es cualitativamente tan inferior que ni la cantidad ni el engaño pueden compensar esa carencia. Lo que se produce no es un choque entre dos fuerzas contrarias sino la sumisión de un mundo inferior a otro superior. Los dos adversarios no pueden siquiera enfrentarse o luchar; no hay batallas reales, sólo huidas y masacres.

En cambio, en la visión simétrica de la guerra, ambos adversarios están al mismo nivel: vencer o perder es una cuestión de grado, no de calidad.[1] Y de cuando en cuando se pone a prueba el equilibrio de fuerzas para determinar dónde se sitúa la frontera entre ambas esferas o quién tiene soberanía sobre un determinado territorio en disputa:

> Cuando Muwatalli, tío de mi Sol, fue rey, los hombres de Amurru transgredieron la lealtad y le dijeron: «Éramos siervos tuyos por voluntad propia, pero ahora ya no somos tus siervos», y pasaron al servicio de Egipto. Entonces Muwatalli y el rey de Egipto lucharon uno contra el otro por los hombres de Amurru.[2]

En este caso el resultado de la guerra es incierto: si se libran batallas es precisamente para determinar quién es el vencedor, y a partir de ahí resolver los asuntos en consecuencia. Se admite francamente que «nuestra» formación política o militar puede ganar pero también perder con idéntica pro-

1. Sobre la guerra en el Bronce final, A. Goetze (hititas), J. Nougayrol (Ugarit) y W. von Soden (Asiria) en *Iraq*, 25/2 (1963), pp. 124-130, 110-123, 131-144. Sobre la guerra hitita Ph. Houwink ten Cate en *Anatolica* 11 (1984), pp. 55-74.
2. *HDT*, pp. 99-100.

habilidad que el adversario, simetría que se explícita perfectamente en el texto de un rey vasallo hitita: «(Sí), estoy ligado al juramento y al pacto, pero no sé si ellos (= los hititas) derrotarán a los enemigos o si los enemigos los derrotarán a ellos».[3] E incluso en contextos que requieren una gran ostentación de autoconfianza, la victoria se percibe sólo como una posibilidad: «En el caso de que en el futuro el gran rey venza a esos reyes, entonces el gran rey te dará la tablilla sellada del tratado».[4] En tal situación, la preparación ritual de la guerra no puede limitarse a romper las estatuillas que personifican al enemigo y partir eufóricos a masacrar al auténtico enemigo con la misma facilidad. Esta forma tan simple de elevar la moral puede y debe reservarse para el público interno de la tropa, porque en un mundo multicéntrico la preparación «técnica» de la guerra requiere un grado de complejidad mucho mayor. Los reyes hititas, con muchas victorias difíciles y varias cuasi-derrotas a lo largo de su historia, habían desarrollado la práctica de realizar un auténtico «ensayo general» de toda la campaña, para así asegurarse la aprobación divina (y ayuda consiguiente) para cada movimiento. El sistema de adivinación KIN ofrece las herramientas adecuadas: un paisaje simbólico formado por entidades fijas y móviles en una especie de tablero de ajedrez por donde avanzan hacia la victoria o la derrota las piezas que simbolizan el ejército hitita. El recorrido diario del ejército, las batallas y sus desenlaces, todo se verifica, se modifica y se verifica una y otra vez hasta conseguir una respuesta positiva.[5]

Se trata de un caso extremo, pero ilustra perfectamente las incertidumbres de la época. El equilibrio militar tan característico del periodo se materializa en batallas de resultado problemático, entre enemigos con análogo peso técnico y cuantitativo, incapaces de alcanzar una victoria decisiva: hititas y egipcios en Qadesh,[6] asirios y babilonios en Suqaqu.[7] Evidentemente las «batallas problemáticas» permiten a ambos reyes proclamar la victoria a su vuelta a casa, y proseguir la lucha mediante la propaganda. Tras su derrota en el campo de batalla de Qadesh, Ramsés II erigió el monumento conmemorativo (iconográfico y literario) más gigantesco jamás concebida por un rey egipcio, donde pretende haber vencido él solo a todo el ejército hitita. Y Hattushili reaccionó destacando el hecho de que la pretensión de Ramsés no

3. *HDT*, pp. 35, 50, 56, 98.

4. *HDT*, p. 120, una carta en la que Shuppiluliuma solicita la alianza de Ugarit contra Nuhashe y Mukish.

5. A. Archi en *OA*, 13 (1974), pp. 113-114. Textos KIN traducidos en A. Ünal, *Hattušili III*, 1/2 (Heidelberg, 1974), pp. 32-102; von Schuler, *Kaškäer*, pp. 176-183.

6. A. Götze en *OLZ*, 39 (1929), coll. 832-838 para un relato hitita opuesto al egipcio (véanse los capítulos 11 y 15).

7. A. K. Grayson en *Studies B. Landsberger* (Chicago, IL, 1965), pp. 337-342.

respondía ni a la realidad ni a las relaciones de amistad recién establecidas.[8] En cuanto a la batalla de Suqaqu, tanto babilonios como asirios la celebraron como una victoria, una disputa que más tarde encontrará eco entre algunos estudiosos filoasirios y filobabilonios.[9]

Al mismo tiempo, los informes técnicos que los oficiales de campo llevan al rey en palacio dejan clara constancia de las dificultades para superar a un enemigo muy similar en cuanto a tropas y armamento, a estrategia y tácticas de guerra:

> Hace cinco meses que las heladas me devoran, los carros están rotos, mis caballos están muertos, mi ejército se ha ido... Acaso dentro de poco el rey de Egipto llegará, y entonces nosotros no podemos vencer por la fuerza. Pero si el rey de Egipto no viniera realmente, y si (solamente) sale un contingente de arqueros: (en ese caso) yo venceré por la fuerza.[10]

Huelga decir que las batallas se ganan gracias a la ayuda divina. En este punto las visiones egipcia, asiria e hitita son prácticamente idénticas: los dioses están del lado y por encima del rey, le protegen y luchan por él.[11] Son invisibles para los ojos humanos, pero el resultado de su acción es evidente: la victoria del rey. Tanto la ideología centralista como la simétrica mencionan la ayuda y las decisiones divinas como explicación (mejor dicho, «la» explicación) de las victorias, pero no de la misma forma. En la perspectiva centralista la ayuda divina se expresa en forma de una clara superioridad de nuestro ejército, de nuestras acciones, de nuestro coraje en relación con el enemigo. Nuestro rey, él solo (¡pero flanqueado por los dioses!) se basta para vencer. La presencia divina tiene, pues, una función triunfalista. En cambio, en la visión simétrica tiene una función judicial. Como las dos partes son más o menos equiparables en cuanto a destreza humana y recursos técnicos, la victoria de una de las partes significa que ha estado respaldada por un elemento del que su adversario ha carecido: la ayuda divina. Los dioses, al ayudar a uno de los contendientes, deciden quién debe ganar. Si queremos reformular nuestra afirmación inicial y otorgar al elemento divino el rol que le corresponde, habría que decir que en la perspectiva centralista ya se conoce de antemano quién cuenta con la ayuda divina, mientras que en la perspectiva simétrica eso se sabe únicamente cuando la batalla ha terminado.

8. Tenemos la respuesta de Ramsés: *ÄHK*, 24; véase el capítulo 11.

9. W. Röllig en *Heidelberger Studien zum Alten Orient* (Wiesbaden, 1967), pp. 177-181; Grayson en *Studies B. Landsberger*, pp. 337-339; J. Brinkman, en *BO*, 27 (1970), pp. 302-303.

10. Sh. Izre'el e I. Singer, *The General's Letter from Ugarit* (Tel Aviv, 1990), pp. 23-27.

11. M. Weinfeld en *History, Historiography and Interpretation* (Jerusalén, 1983), pp. 121-147; para Egipto, von der Way, *Textüberlieferung*, pp. 183-197 (paralelos asiáticos pp. 197-199).

Lógicamente los enemigos también tienen sus propios dioses. Y está claro que los dioses decidirán en función de razones morales y jurídicas: vencerá el contendiente «que tenga razón», y morirá el que «esté equivocado», pero no se puede saber con certeza quién tiene razón antes de que haya vencido. Por lo tanto, las batallas asumen todas las características de una ordalía o juicio de Dios: si una disputa no puede zanjarse mediante la discusión verbal, la decisión dependerá de un duelo o enfrentamiento militar.[12] Pero sería incorrecto deducir que el hecho de vencer le da al vencedor la razón; esa es nuestra interpretación pragmática. Ideológicamente sucede al revés: la prueba se decantará (la decantarán los dioses) a favor del contendiente que tenía razón.

La idea de la guerra como una especie de ordalía está claramente presente en los textos hititas. El desafío lanzado al rey enemigo tiene el carácter de un alegato judicial destinado a demostrar que el rey hitita tiene razón y que el enemigo no la tiene, anticipando así el juicio divino:

> Cuando te he reclamado el regreso de mis siervos que pasaron a ti, tú no me los devolviste. Me trataste como si yo fuera un niño, me despreciaste. ¡Ahora luchemos el uno contra el otro, y el dios de la tempestad mi señor decidirá nuestro juicio![13]

> Yo he venido aquí, pero me detuve ante la frontera de tu tierra, no he invadido tu tierra, no he tomado prisioneros, ni reses ni ovejas. Pero tú has iniciado la contienda contra mi Sol, tú has venido, has invadido la tierra de Dankuwa y la has despoblado. Los dioses vendrán a mi lado y decidirán el juicio a mi favor.[14]

Inmediatamente después, Murshili se jacta de haber sido el primero en atacar, lo cual evidencia que antes de lanzar el desafío lo que estaba en juego era una cuestión de «justicia», y que es preferible haber sido atacado, porque ello demostraría que se tiene «razón»; pero una vez lanzado el desafío, ya es una cuestión de comportamiento heroico, y es más prestigioso atacar.

El párrafo antes citado es sustancialmente idéntico a un ritual en el que la disputa entre humanos se compara a una disputa entre divinidades. El hilo argumental es el mismo:

> Oh dioses de Kashka, os hemos convocado a juicio. Venid aquí, comed y bebed, y escuchad los cargos que elevamos contra vosotros. Los dioses de Hatti nunca han

12. G. Furlani en *RIIA*, 18 (1935), pp. 30-44; *Miscellanea G. Galbiati*, III (Milán, 1951), pp. 39-47; F. C. Fensham en *Studi E. Volterra*, VI (Milán, 1971), pp. 127-135; V. Korošec, ibid, pp. 417-418.

13. Grélois, en *Hethitica*, 9 (1988), p. 79; pp. 90-93.

14. *AM*, pp. 98-99.

tomado nada de vosotros, nunca han hecho nada malo contra vosotros. Pero vosotros, dioses de Kaskka, habéis empezado la contienda, vosotros habéis expulsado a los dioses de Hatti de sus tierras, os habéis apropiado de sus tierras. También la gente de Kaskka ha empezado la contienda: han tomado ciudades de la gente de Hatti, las han desalojado de sus campos y de sus viñas.[15]

La contienda humana la decidirán los dioses, pero la decisión de los dioses dependerá también de la lucha entre dioses rivales, que reproduce y proyecta la simetría también a la visión teológica de la realidad.

Pero como siempre, la relación entre la ideología y la realidad es una relación distorsionadora: cuando una disputa no puede resolverse con palabras y argumentaciones sino que exige el recurso a la guerra, inmediatamente se proyecta la guerra como algo decidido por las palabras y las argumentaciones. El principio fundamental parece ser que la parte equivocada es aquella que, de alguna manera, ha iniciado las hostilidades. Por eso es preciso retroceder en el tiempo e interpretar los hechos del pasado en su relación causal, hasta llegar al punto fijo en el que el enemigo ha perpetrado el mal original. Se trata de un estímulo fundamental para la llamada actitud «historiográfica»,[16] mientras que la visión centralista supone un estímulo para una repetición ritual, con roles fijos y resultado fijo, de la «historia como una fiesta».[17]

Una vez formulado el desafío legal, los acontecimientos se desarrollan en su correcta solución. A veces se pueden percibir indicios de la decisión divina antes incluso del choque final. Una «señal» auténtica y propia de los cielos (un meteorito, un trueno),[18] un clima favorable,[19] una conducta particularmente extraña del enemigo:[20] todo puede leerse como una premonición de la victoria.

El predominio de la razón y de la justicia sobre el poder militar y político es tal que incluso el contendiente en apariencia más pequeño y más débil puede vencer. Esa es la mejor demostración de que el factor decisivo es la intervención divina, y detrás vendría el comportamiento correcto del protago-

15. Von Schuler, *Kaškäer*, pp. 170-171; R. Beal en *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), p. 68.

16. J. van Seters, *In Search of History* (New Haven, CT, 1983), pp. 121-123. H. Cancik, en su *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung* (Wiesbaden, 1976) olvida/omite las bases jurídicas de la historiografía hitita.

17. E. Hornung, *Geschichte als Fest* (Darmstadt, 1966); E. Otto en *WO*, 3/3 (1966), pp. 161-176; J. Assmann en *Saeculum*, 35 (1984), pp. 97-114.

18. Grélois, en *Hethitica*, 9 (1988), p. 29. Sobre los «Prodigienberichte» de los anales de Murshili, Cancik, *Grundzüge*, pp. 145-146.

19. *AM*, pp. 196-197, 148-149.

20. *AII*, pp. 24-25.

nista. Al presentar su rebelión contra Urhi-Teshub como una contienda legal basada en la rectitud de la conducta y en la legitimidad de los roles, Hattushili subraya este punto como decisivo:

> Eres un gran rey, mientras yo soy un pequeño rey. Vayamos a un juicio ante el dios de la tempestad mi señor y de Shaushga de Shamuha mi señora. Si tú vences en el juicio, ellos te ensalzarán, mas si prevalezco yo, ellos me ensalzarán a mí.[21]

> Tú has iniciado la contienda contra mí. Ahora, tú eres un gran rey, mientras que yo soy rey solamente de la única fortaleza que me has dejado. ¡Ven afuera! Y Shaushga de Shamuha y el dios de la tempestad de Nerikka decidirán nuestro caso.[22]

El enfrentamiento militar se decide en función de criterios morales: Hattushili es correcto, piadoso, generoso; su adversario es ilegítimo, impío, traicionero. La superioridad moral neutraliza la jerarquía de rango: «(porque de no ser así) ¿dejarían (los dioses) que un gran rey sucumbiera ante un pequeño rey?».[23]

Aunque la mayoría de los ejemplos sobre el carácter de la guerra como resultado de un juicio de los dioses procede de fuentes hititas, la expresión más elaborada se encuentra en el poema de Tukulti-Ninurta.[24] El poema representa un enorme esfuerzo por parte de los escribas asirios para continuar su competición con Babilonia, una competición ya ganada en el campo de batalla, cultural e ideológicamente.[25] El poema es una celebración de la victoria, pero también su justificación, porque en vista del antiguo prestigio de la cultura y la religión de Babilonia, el saqueo del palacio real y los templos babilónicos, y la «deportación» de sus dioses a Asiria comportaban aspectos sacrílegos. El poema trata de demostrar lo contrario, que el rey asirio es pío y correcto, mientras que el rey cassita es un traidor, no sólo en sus relaciones humanas sino en su transgresión del juramento divino. Los tres elementos básicos ya apuntados en los textos hititas están también presentes en la épica de Tukulti-Ninurta.

21. A. Götze, *Hattusilis* (Leipzig, 1925), pp. 48-49; H. Wolf, *The Apology of Hattusilis* (tesis doctoral, Brandeis University, 1967), p. 76.

22. *AH*, pp. 22-23. Sobre la «justicia divina» y el «juicio», A. Archi en *SMEA*, 14 (1971), pp. 188-189; H. Hoffner en *Unity and Diversity* (Baltimore, MD, 1975), pp. 54-55; M. Giorgieri y C. Mora, *Aspetti della regalità ittita* (Pavia, 1996), pp. 37-43.

23. *AH*, pp. 22-23.

24. *BM*, I, pp. 209-229, edición y comentario de P. Machinist, *The Epic of Tukulti-Ninurta* (tesis doctoral, Yale University, 1978). Agradezco a P. Machinist su autorización para utilizar su trabajo. Sobre la guerra asiria como ordalía, Oded, *War*, pp. 29-41.

25. Machinist, *Epic*, pp. 519 y 522, utiliza el término «Kulturkampf», véanse pp. 527-528 sobre la probable oposición interna a la política babilónica de Tukulti-Ninurta.

El primer elemento es que el rey enemigo ha cometido un pecado, al parecer contra Asiria pero básicamente contra Shamash, el garante del anterior tratado asirio-babilónico.[26] Al violar el juramento, el rey cassita demuestra ser un delincuente y está predestinado a una derrota final.

El segundo elemento es que los dioses babilónicos abandonan al rey cassita, dejando así despejado el camino para que los dioses asirios y el dios de la justicia Shamash castiguen al culpable. Ni siquiera es preciso «invocar» (como en los rituales hititas) a los dioses babilónicos, puesto que se van por decisión propia al comienzo mismo de la historia: Marduk abandona Babilonia, Sin abandona Ur, Shamash abandona Sippar y Larsa, etc.[27] El abandono voluntario de Babilonia por parte de los dioses supone también una justificación para la «deportación» de sus estatuas a Asiria tras el saqueo final de la ciudad, justificándose así la acción más impía como una ratificación física de un abandono que ya había tenido lugar.[28]

El tercer elemento es el desafío a la ordalía pronunciado por Tukulti-Ninurta, invirtiendo como siempre roles y responsabilidades: el invasor proclama su inocencia y afirma que el ofendido y atacado es él. El rey asirio invoca la justicia de Shamash:

> Cuando nuestros padres hicieron un pacto ante tu divinidad y prestaron juramento entre ellos, ellos invocaron tu grandeza... ¿Entonces por qué desde siempre el rey de los cassitas ha transgredido tu plan y tu decisión? Él no ha temido tu juramento, ha transgredido tu mando, ha urdido un acto de maldad. Él ha cometido grandes crímenes contra ti, ¡oh Shamash, sé tú mi juez! Y para aquel que no ha cometido crimen alguno contra el rey de los cassitas, actúa favorablemente hacia él. Con tu augusto mando, asegura la victoria a quien observa tus juramentos. Y aquel que no obedezca tu mando, destruye a su pueblo con la derrota en la batalla.[29]

En el otro bando, se da por sentado que Kashtiliash es consciente de sus delitos y del abandono de los dioses, y que ya se siente perdido antes de que la ordalía se dirima en el campo de batalla. Y cuando finalmente el rey cassita ya no puede eludir el enfrentamiento, el ejército asirio al que se enfrenta está formado en primer lugar por los mismos dioses, luego por el rey asirio al frente del contingente humano, y finalmente las tropas.

26. El pretexto fue, al parecer, un mercader babilonio interceptado por los asirios cuando se dirigía a Hatti con una carta real (*BM*, I, p. 215).

27. *BM*, I, p. 212; los comentarios de Machinist en pp. 156-159 (transgresión del juramento) y 151-156 (abandono de los dioses, con paralelos).

28. Sobre el motivo del abandono divino y su relación con el saqueo de las estatuas de culto, M. Cogan, *Imperialism and Religion* (Missoula, MT, 1974), pp. 9-41; véase también el capítulo 24.

29. *BM*, I, pp. 215-216.

No poseemos la versión babilonia de los hechos, dado que un país derrotado y ocupado no está en condiciones de difundir un poema oficial de propaganda contra una fuerza ocupante. Pero más tarde surgiría esta versión, y en ella lógicamente el rey asirio será el impío profanador de los santuarios, cuya culpa se demostraría por el castigo divino:

> Ashur-nadin-apli hijo de Tukulti-Ninurta, que había urdido tramas criminales contra Babilonia, y los oficiales de Asiria se rebelaron contra él (= Tukulti-Ninurta), lo desposeyeron de su trono, lo encerraron en Kar-Tukulti-Ninurta en una estancia y lo mataron.[30]

Puesto que la ideología tiene cierta influencia sobre la realidad, cabe preguntarse hasta qué punto la política antibabilónica de Tukulti-Ninurta no alentó la reacción de sus adversarios contra él, proporcionándoles así una justificación ideológica para el regicidio y el parricidio. El asesinato de Tukulti-Ninurta nos puede ayudar a comprender por qué se llegó a escribir y a difundir el poema, y por qué se llegó a considerar necesaria una interpretación propagandística de la cuestión babilónica. Si se nos permite elaborar *a posteriori* una interpretación babilónica de los hechos, Tukulti-Ninurta habría interpretado erróneamente como veredicto final de los dioses lo que en realidad era un paso intermedio, un gran «pecado» que los dioses vindicarían años más tarde mediante un veredicto esta vez sí concluyente: el asesinato del rey culpable de profanación.

Es típico de las propagandas rivales lo bien que acaban engranándose una con otra simplemente alternando sus posiciones respectivas: lo que para una representa un «pecado» supone un «castigo» para la otra, y la cadena de reacciones puede ser infinita. La interpretación ideológica es un reflejo de toda una serie de acciones recíprocas de venganza, de *vendettas*, pero también es útil para perpetuar la enemistad endémica. Cada una de las partes siempre puede añadir un nuevo eslabón a la cadena de «pecados» pasados y, en consecuencia, sentirse autorizada para añadir un eslabón más a la cadena de «castigos».

30. *ABC*, p. 176.

16. Las reglas de la guerra

La distancia entre la visión teológica de la guerra como una ordalía o juicio de dios, y la conducción práctica de las operaciones militares viene colmada por una visión ideológica aunque secular de la guerra. La guerra, como toda actividad social, tiene que seguir unas reglas comúnmente aceptadas si quiere ser un factor constitutivo y no disruptivo del orden sociopolítico global. La destrucción inevitablemente ligada a la guerra afecta a elementos individuales del sistema, no al sistema mismo. Si se siguen las reglas, la estabilidad del mundo civilizado no corre peligro; quienes no siguen las reglas son descalificados y considerados bárbaros.

Las reglas de la guerra son reglas para la acción, pero también y sobre todo reglas para el discurso: tan importante es lo que se dice como lo que se hace. Estas reglas están ligadas tanto a la valoración teológica de la guerra (la ordalía) como a su realización táctica/material, y su propósito es doble: demostrar que tenemos razón, y vencer. La guerra modelo debe ser una guerra justa (ajustada a la norma teológica), correcta (conducida según las reglas) y, lógicamente, victoriosa. El sistema es coherente: no es posible ninguna victoria sin una dirección adecuada y una causa justa. Los pueblos vencidos son o bárbaros e ignorantes de las reglas y de la justicia, o adversarios de una sociedad civilizada pero de hecho –en las circunstancias de esta guerra concreta– culpables o transgresores de las reglas.

Dado que la guerra es un procedimiento legal y no una mera búsqueda de ventajas materiales, las reglas tienden a situar a los contendientes al mismo nivel, otorgándoles a ambos las mismas oportunidades de victoria, que dependerá de la justicia, del coraje y del valor personal. Las estratagemas y el engaño no son elementos constitutivos del paradigma de la guerra entre pueblos civilizados. Como en cualquier actividad lúdica u otra forma de

competición,[1] una guerra basada en el juego limpio, con su culminación en la batalla campal, tiene que desarrollarse en un espacio acotado y en un tiempo fijado, a base de movimientos equivalentes si no idénticos y de oportunidades equilibradas. Como se verá en los desafíos oficiales, la batalla tiene que llevarse a cabo en una zona conocida por ambas partes, en un espacio abierto favorable al despliegue y al movimiento de los ejércitos y a la plena visibilidad del adversario. Por eso la batalla tiene que desarrollarse durante el día. El campo de batalla tiene su propia terminología y sus propias formas.[2] La batalla como tal no se inicia «de improviso» o por sorpresa, sino sólo cuando ambos ejércitos están debidamente alineados y preparados: «Tukulti-Ninurta, tu ejército deberá permanecer quieto hasta que Shamash fije los términos. ¡No empieces el combate contra mí hasta el momento correcto!».[3] Pero lo contrario también es cierto: cuando los ejércitos entran en contacto, tienen que luchar, nadie puede detenerlos.[4] El rol del «atacante» y el del «defensor» están preasignados de acuerdo con las conversaciones preliminares; y por lo que respecta al ataque, tiene que ser un ataque frontal.

El paradigma de la guerra correcta se pone de manifiesto cuando se la compara con el estilo guerrero de los pueblos bárbaros, que no se atienen a ninguna regla, lo que a su vez demostraría su inferioridad inicial. No respetan las reglas porque en condiciones de equidad estarían abocados a la derrota. Y tratan de compensar su inferioridad recurriendo al engaño, pero ninguna estratagema es capaz de asegurar la victoria, puesto que su inferioridad no es militar sino teológica. La traición no sólo no colma el abismo tecnológico entre ambos bandos sino que aumenta el abismo ideológico.

Las prácticas deleznables asociadas al quehacer bélico de los bárbaros son bien conocidas. Según el tradicional juicio egipcio, los nómadas asiáticos «no comunican el día del combate».[5] Las tribus kashka atacan durante la noche, por detrás, por sorpresa;[6] además, prefieren las zonas boscosas o montañosas,

1. Sobre estos aspectos de la guerra (las reglas, la fijación del espacio y del tiempo), me baso en J. Huizinga, *Homo ludens* (Haarlem, 1938).

2. Terminología egipcia, S. Sauneron en *RÉ*, 15 (1963), pp. 51-54.

3. *BM*, I, p. 223.

4. Ibid, p. 222.

5. *AEL*, I, p. 104; P. Seibert, *Die Charakteristik* (Wiebaden, 1967), pp. 90-94, sugiere la enmienda: «No comunica ni el día ni el lugar de la batalla». Las reglas de la guerra tienen una larga historia en Egipto, desde el desafío del roy al monarca rebelde (R. Faulkner en *JEA*, 30, 1944, p. 62) hasta la orden de Piankhi a sus soldados de que esperen a que el enemigo esté preparado (A. H. Gardiner en *JEA*, 21, 1935, pp. 219-223).

6. *AM*, pp. 132-133, 152-153; Güterbock, en *JCS*, 10 (1956), pp. 65-66; *AH*, pp. 10-11. Sobre la valoración positiva israelita de la conducta de origen nómada, véase A. Malamat en *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the ASOR* (Cambridge, MA, 1979), pp. 45-46, 52-54.

y aprovechan cualquier dificultad del ejército hitita.[7] De idéntica manera, cuando se les desafía y enfrenta debidamente, rechazan la confrontación y huyen a las montañas. Esto no es una guerra; en «nuestra» terminología es tan sólo actividad guerrillera, una guerra a pequeña escala, de gente pequeña y de pequeña estatura moral.

A medio camino entre el comportamiento correcto del vencedor civilizado y la conducta irregular de los bárbaros está la conducta impropia del rey enemigo, impropia porque conoce las reglas pero no las respeta. Es un signo inequívoco de su temor y un preludio de su derrota. El rey hitita en Qadesh, en lugar de comunicar el día y el lugar del enfrentamiento, envía información falsa. Esconde a sus tropas detrás de las murallas de la ciudad y luego ataca al agresor, y lo hace además por sorpresa (el ejército egipcio aún no está preparado) y por los flancos (véase el capítulo 17). También vemos cómo Kashtiliash trata primero de aprovechar el efecto sorpresa en un ataque, y luego —cuando llega la hora del choque frontal – intenta evitar o retrasar la batalla y beneficiarse del medio boscoso. Los adversarios anatolios de los hititas escapan a unas montañas tan empinadas, rocosas y densas que los caballos de sus perseguidores flaquean.[8] Shattuara ocupa los abrevaderos y ataca a las tropas asirias cuando se hallan «sedientas y cansadas».[9]

En ciertos casos «nuestro» rey utiliza con astucia alguna variante del paradigma correcto, copiando en realidad algunos elementos del estilo bárbaro, aunque luego consten en los relatos como un hecho positivo. Por ejemplo, Murshili ataca en la oscuridad de la noche,[10] o marcha toda la noche para atacar con las primeras luces del alba (¿estaban «preparados» los enemigos?).[11] La conducta de Murshili se justifica por la conducta de sus oponentes: ¡si no puedes con ellos, haz como ellos!

El momento álgido de la guerra verbal es el desafío oficial que envía el rey que se cree insultado o provocado. El texto antiguo hitita de Zukrashi ya contiene la fórmula que será característica del Bronce final: «He venido contra ti: ¡ven afuera! Y si no vienes yo te someteré como un oso, y morirás sofocado».[12] La fórmula empleada por Tukulti-Ninurta contiene todos los elementos de una ordalía: «Nos encontraremos este mismo día, al modo de un hombre justo que toma los despojos de un malhechor... Así que ven aquí, al

7. Ataque de los kashka con ocasión de una plaga: Güterbock en *JCS*, 10 (1956), pp. 90-91; Houwink ten Cate en *JNES*, 25 (1966), pp. 169 y 178.

8. *AM*, pp. 50-53, 54-57, 62-63, 166-169. Ataque de los enemigos cuando Arnuwanda está enfermo: *AM*, pp. 14-15.

9. *RIMA*, I, p. 184.

10. *AM*, pp. 126-129.

11. *AM*, pp. 156-159.

12. G. Beckman en *JCS*, 47 (1995), pp. 23-34.

campo de batalla de los siervos, e investiguemos el caso juntos. ¡Que en la fiesta de la batalla, el transgresor del juramento (ya) no se realce, y que arrojen lejos su cadáver!».[13]

El desafío es básicamente una invitación a «salir fuera» o a «venir aquí» (hitita *ehu*, acadio *alkam* o *kušdam*),[14] y el rey desafiado tiene dos posibilidades correctas. La primera es responder «ven aquí, te esperaré aquí», asumiendo así el rol del defensor en su propio territorio:

> Escribimos a Irrite, y los hurritas respondieron a Piyashili: «¿Por qué vienes? Si tú vienes a la batalla, ¡ven! ¡A la tierra del gran rey no volverás (vivo)!». Cuando escuchamos las palabras de la gente de Irrite, atravesamos el Éufrates y llegamos a Irrite para librar la batalla. Los dioses del gran rey, el rey de Hatti, iban delante nuestro; y los hurritas que Shuttarna había enviado a Irrite como protección y los carros y tropas de infantería de la región de Irrite se reunieron y nos esperaron.[15]

Y la otra posibilidad es la respuesta: «no te muevas, ya vengo yo», asumiendo así el rol más heroico del atacante, y desplazando el teatro de la guerra al territorio del adversario:

> Yo, el Sol, fui contra él, y le envié un mensajero, y le escribí: «¡Envíame a mis siervos que has retenido y que has llevado a las ciudades de Kashka!». Pero Pihhuniya respondió: «Nada te devolveré. Y si quieres venir a luchar contra mí, no te esperaré en mi territorio; iré contra ti en tu propio territorio y libraré batalla contra ti en tu propio territorio».[16]

Una variante de la fórmula del desafío es un «ven aquí» en lugar de un «sal fuera», seguramente dirigido al atacante por el rey que es atacado, y no al revés:

> Hurba-tilla, rey de Elam, escribió a Kurigalzu: «¡Ven aquí! Libremos una batalla juntos en Dur-Shulgi». Kurigalzu escuchó... y marchó a conquistar Elam. Hurba-tilla libró batalla contra él en Dur-Shulgi, pero se retiró antes que él y Kurigalzu culminó su derrota.[17]

13. *BM*, I, p. 218. Material comparativo en P. Machinist, *The Epic of Tukulti-Ninurta* (tesis doctoral, Yale University, 1978), pp. 247-256.
14. Sobre la fórmula del Antiguo Testamento, P. Humbert en *ZAW*, 51 (1933), pp. 101-108; L. B. Kutler en *UF*, 19 (1987), pp. 95-99.
15. *HDT*, p. 46; G. Beckman en *Studies W. W. Hallo* (Bethesda, 1993), pp. 53-57.
16. Grélois en *Hethitica*, 9 (1988), p. 75.
17. *ABC*, pp. 174-175.

Ciertamente el rey enemigo tiene una tercera posibilidad, rechazar la batalla y eludir el enfrentamiento, pero se trata de una conducta que lo descalifica. Urhi-Teshub, retado por Hattushili («sal afuera»), primero se retira al País Alto y luego se encierra en Shamuha «como un cerdo en su pocilga», haciendo así exactamente lo contrario de «salir fuera», con valentía, para librar la batalla.[18] El invasor Shuppiluliuma trata repetidas veces de enfrentarse al rey de Mitanni en el campo de batalla, pero este opta por quedarse en sus ciudades amuralladas:

> Cuando mi padre mandó un mensaje al rey de Mitanni, escribió: «Cuando en el pasado vine a asediar Karkemish, ataqué la ciudad y te escribí: "¡Sal y luchemos", pero tú no saliste para librar la batalla. Así que ahora ¡sal fuera y luchemos!». Pero él se quedó en Washukkanni y ni siquiera respondió, y no salió a la batalla.[19]

Por último, hay una carta difícil y fragmentaria[20] que contiene la respuesta babilónica a un reproche asirio por «no habernos esperado (ni siquiera) un día en la ciudad de Zaqqa». El episodio también aparece en la Historia Sincrónica, cuando Nabucodonosor inicia el asedio de Zanqi pero enseguida se retira (para eludir la batalla) ante la llegada de Asur-resh-ishi.[21]

Si nos atenemos a estos y otros ejemplos citados en este libro, la pauta es constante, pero al mismo tiempo flexible. El elemento más reiterativo es que la batalla «real» debe venir precedida de un desafío «hablado» o escrito, para que ambas partes puedan presentar sus respectivos argumentos. En el momento del desafío los argumentos legales son bien notorios, y el recurso a la guerra ya está decidido: los argumentos se repiten de una forma casi ritual y las exigencias se plantean de forma excesivamente provocativa para poder ser aceptadas.

Por lo tanto, el desafío y la respuesta sirven sólo para determinar las modalidades del enfrentamiento: quién ha de atacar, dónde y cuándo. Esta pauta incluye algunas variaciones: el desafío puede enviarlo el invasor o el rey invadido; antes o después de iniciadas las hostilidades; antes que empiece la guerra o inmediatamente antes de una batalla en una guerra prolongada.

La táctica tan poco heroica de rechazar el enfrentamiento en campo abierto y arriesgarse a un asedio tal vez tenga connotaciones negativas pero no se considera contraria a las reglas, especialmente si el enemigo no es un rey «de igual rango» sino una masa de invasores. Es lo que sugiere el rey de

18. *AH*, pp. 22-25.
19. Güterbock en *JCS*, 10 (1956), pp. 84-85.
20. *ARI*, I, 934-939.
21. *ABC*, p. 163; *ARI*, I, 995.

Alashiya al rey de Ugarit, amenazado por las primeras oleadas de los pueblos del mar: «Rodea tus ciudades con murallas, deja que entren tus tropas y tus carros, estáte alerta ante la llegada de los enemigos, y ¡sé muy firme!».[22] Esta táctica encuentra también soporte literario en la «Leyenda de Naram-Sin», donde se aconseja buscar refugio dentro de las murallas de las ciudades hasta que los invasores se retiren.[23]

Los aspectos verbales de la guerra no se agotan en el desafío oficial. Éste no es más que el acto final y más ritualizado de toda una serie de contactos diplomáticos cuya función se encuentra en algún punto entre el intento de una solución pacífica y el progresivo aumento de la tensión. Una actitud agresiva por razones de «prestigio» se manifiesta incluso en las negociaciones pacíficas «entre hermanos», como son las cuestiones comerciales o matrimoniales; sólo se hace más evidente en los preliminares de la guerra. Las fases verbales de la guerra no son exclusivas de los reyes asiáticos, ya que Egipto está perfectamente integrado en el sistema: la descripción de las batallas de Megiddo y de Qadesh (véase el capítulo 17) constituyen un compromiso equilibrado entre una visión centralista y las reglas simétricas de la guerra. A principios del periodo, las estelas de Kamose revelan que Egipto es perfectamente consciente y sabedor de las reglas asiáticas. Kamose envía su desafío, y Apofis cuestiona las razones del ataque sin que haya provocado previamente al adversario.[24] Parece que las reglas se conocían y respetaban en toda la región, aunque lógicamente con distintas dosis de ideología centralista y simétrica. Concretamente, la consideración del enemigo como un ser de conducta impropia genera una trama compleja y contradictoria. El rey hitita tacha a los kashka de bárbaros, y al rey de Mitanni de miedoso, en cambio para los asirios es él el miedoso y para los egipcios un rey injusto; el rey cassita se tiene por valiente, pero Tukulti-Ninurta lo tacha de cobarde; etc.

Cuando los ejércitos finalmente se enfrentan, están al mismo nivel. Uno de ellos, el ejército del potencial vencedor (y narrador del episodio) es el más heroico y el que demuestra una conducta más correcta, es decir, tiene «razón»; por lo tanto, el otro está abocado a la derrota. Pero la prueba de la batalla es necesaria, y ésta tiene lugar como una acción recíproca, no como una masacre unilateral.

La batalla como tal comporta más aspectos verbales. El primero es la arenga del rey a sus soldados para que preparen escudos y armas para el

22. *Ug.*, V, pp. 85-86.

23. *BM*, I, pp. 268-269.

24. Habachi, *Kamose*, pp. 33-34 (el desafío verbal), 36 (texto del desafío), 39-40 (declaración de Apofis).

combate. Tutmosis III dice antes de la batalla de Megiddo: «Preparaos, aprestad vuestras armas, porque entablaremos combate con ese perverso enemigo por la mañana»;[25] y Salmanasar I dice antes de la batalla de Nihriya: «¡Poneos las corazas, montad a los carros! El rey hitita viene en formación de batalla».[26] El segundo aspecto son los insultos mutuos por parte de ambos ejércitos o de sus campeones respectivos, que repiten así de forma vulgar el contenido del desafío formal.[27]

El último elemento es que los ejércitos se alinean a uno y otro extremo del campo y empieza la batalla: «Las líneas de la batalla quedaron formadas, y empezó la lucha en el campo de batalla».[28] La batalla empieza de una forma asaz ritualizada: Tutmosis I lanza la primera flecha,[29] lo mismo que Tukulti-Ninurta, que logra matar a un enemigo, un éxito simbólico aplaudido por sus tropas.[30] Hattushili reduce toda la batalla a un duelo personal entre él y el campeón enemigo, al que lógicamente vence.[31]

El inicio del ataque viene marcado por el «grito de batalla» del rey y de los soldados. El faraón[32] lanza un grito aislado, mientras que las tropas asiáticas gritan todas al unísono,[33] pero posiblemente esas diferencias se deban al distinto énfasis que otorgan las respectivas fuentes a estos episodios. En el grito de la soldadesca se confuden el entusiasmo del héroe y la preocupación ante la posibilidad de la muerte: «Los guerreros de Assur gritaron: "¡Al combate!" y fueron a encontrar la muerte. Lanzaron el grito de batalla "¡Oh Ishtar, ten piedad (de mí)!" y en la refriega invocaron a la señora».[34] Aquí el aspecto lúdico de la guerra contrasta con la trágica realidad de la muerte. En el poema de Tukulti-Ninurta, la batalla es una «fiesta»:[35] otra buena metáfora para expresar la canalización ritualizada del entusiasmo. Ninguna batalla campal, ningún ataque frontal eran posibles sin ese contexto «lúdico» y ritual que lleva a los soldados a creer, en una especie de trance, que sólo sus

25. *ARE*, II, 429.
26. Lackenbacher en *RA*, 76 (1982), pp. 144, 148-149.
27. J. J. Glück en *Acta Classica*, 7 (1964), pp. 25-31.
28. *BM*, I, p. 225.
29. *ARE*, II, 80.
30. *BM*, I, p. 225
31. *AII*, pp. 12-13; H. A. Hoffner en *CBQ*, 30 (1968), pp. 220-225; R. de Vaux en *Biblica*, 40 (1959), pp. 495-508; E. Blumenthal en *Festgabe für H. Brunner* (Wiesbaden, 1983), pp. 42-46.
32. J. Spiegel en *WZKM*, 54 (1957), pp. 191-203; S. Morenz en *Studies C. J. Bleeker* (Leiden, 1969), pp. 113-125.
33. P. Humbert, *La «terou a». Analyse d'un rite biblique* (Neuchatol, 1946).
34. *BM*, I, p. 225.
35. *BM*, I, pp. 218, 224; la épica de Erra (*BM*, II, p. 774) y la leyenda do Sargon (J. G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade* (Winona Lake, IN, 1997, p. 63). En general G. Bouthoul, *Traité de polémologie* (Paris, 1970), pp. 330-340.

enemigos van a morir. El impacto de la ideología sobre la realidad es aquí fundamental para la existencia misma del acontecimiento real.

Según el relato del vencedor, las batallas normales parecen tener un resultado inmediato: los atacantes aplastan al enemigo, que intenta una retirada pero es perseguido y exterminado. Si los defensores resisten, la batalla puede durar todo el día, e incluso continuar hasta el día siguiente (como en Qadesh), hasta que los atacantes desisten. Resulta difícil estimar el número de bajas, porque la insistencia en la masacre de los enemigos vencidos es en parte un exorcismo liberador tras el peligro que también han corrido los vencedores. Un colapso inmediato de una de las partes en la batalla causaría sólo unas pocas bajas en el momento del choque pero muchas más durante la persecución, todas ellas en el lado perdedor. Una resistencia prolongada acarrea un gran número de bajas en ambos lados.

Hasta ahora no hemos hecho uso de un documento que merece un trato especial por tratarse de una especie de «resumen» de los principales rasgos de la guerra y de la batalla: una carta de Salmanasar I donde relata la victoria asiria sobre las tropas hititas de Tudhaliya IV cerca de Nihriya.[36] Nótese que al escribir al sucesor de Salmanasar, Tudhaliya tiende a idealizar las antiguas relaciones entre ambos países según el modelo de la fraternidad: «Si él (= Salmanasar) hubiera entrado en mi tierra, o si yo hubiera entrado en su tierra, el uno habría comido el pan del otro».[37] Pero las cosas evolucionaron de forma muy distinta: los asirios entraron en el país de Hatti con una actitud muy poco pacífica. La carta empieza con el desafío habitual por parte del rey hitita, quien sostiene que ha sido perjudicado: «¿Por qué has venido y has tomado el territorio de mi aliado? ¡Ven aquí y luchemos! Si no es así vendré yo a presentar batalla».[38] La respuesta del rey asirio no es menos clásica y, como es habitual, reclama para sí el rol heroico del atacante: «¿Por qué habrías de venir? ¡Yo vendré contra ti!».[39] El ejército asirio avanza hasta Taidu, pero antes del inicio de las hostilidades el rey hitita manda un mensajero, y mediante ese acto demuestra ser un rey más arrogante que heroico, más proclive a proclamar la guerra que a librarla realmente.[40] El mensajero lleva dos tipos distintos de carta, un procedimiento sin paralelos, que revela el carácter turbio y sin escrúpulos del rey hitita. Primero el mensajero entrega

36. Lackenbacher en *RA*, 76 (1982), pp. 141-149; I. Singer en *ZA*, 75 (1985), pp. 100-123; Harrak, *Hanigalbat*, pp. 140-142, 185-186.

37. *KII*, 191.

38. Lackenbacher en *RA*, 76 (1982), pp. 142, 145 (traducción mía).

39. *Ibid.*, pp. 142 y 145-146.

40. Véase *LM*, pp. 145-146 («Ellos solían llamar a tu padre un rey que se prepara para la guerra pero luego se queda en casa»); Habachi, *Kamose*, p. 33 («Apofis planea en su corazón bravas cosas, que luego nunca ocurren»).

dos «cartas hostiles» pero, al constatar la reacción belicosa de las tropas asirias, entrega una carta «pacífica». La batalla se evita y se concluye la paz. Pero las interpretaciones de los términos del acuerdo de paz difieren.

El rey hitita cree que los asirios volverán a su propia tierra, mientras que el rey asirio cree que tendrá mano libre en un tercer estado, Nihriya. Como Nihriya es aliado de Hatti y enemigo de Asiria, el acuerdo entre los dos grandes reyes de «ser enemigo del enemigo del otro y aliado de los aliados del otro» resulta imposible. Según su interpretación del reciente acuerdo de paz, Salmanasar escribe a Tudhaliya: «Nihriya es mi enemigo. ¿Por qué están tus tropas estacionadas en Nihriya? Si en verdad eres mi amigo y no mi enemigo, ¿por qué se aprestan tus tropas a reforzar a Nihriya? Sitiaré Nihriya: escríbeles a tus tropas que salgan de Nihriya».[41] La posición hitita es fácil de imaginar, aunque lógicamente no se mencione en la carta asiria: «Nihriya es mi aliado. ¿Por qué tus tropas sitían Nihriya? Si eres realmente mi amigo, etc.». Es evidente que el acuerdo de paz es papel mojado porque no resuelve los problemas reales: es tan sólo una corta tregua destinada a evitar la batalla previamente anunciada. Ahora uno de los contendientes tiene que retirarse. El rey hitita no acepta el ultimátum asirio: «Yo no (lo) haré, porque el rey asirio (ya) está formado para la batalla».[42] El rey asirio acepta retirarse a una distancia considerable para que los hititas también puedan retirarse. Pero al poco tiempo le dicen a Salmanasar que Tudhaliya no sólo no se ha retirarado sino que avanza en orden de batalla. ¡El enemigo traidor ha quebrado todos los juramentos pronunciados en nombre de Shamash! El rey asirio convoca a sus tropas y les arenga. Todavía llega a tiempo de asumir el rol del atacante, lanzarse a la *melée* al frente de su ejército y lograr una victoria aplastante.

Lo más sorprendente de este texto es su finalidad, y la consiguiente relación entre el medio elegido y el mensaje. El texto es una carta que el rey asirio dirige, tras la victoria, al rey de Ugarit y seguramente a todos los reyes vasallos. Tras las halagadoras palabras iniciales (el tratamiento y el saludo sitúan al rey asirio al mismo nivel que el destinatario), sigue una descripción de la victoria tanto de sus aspectos militares como del trasfondo legal y moral. La carta, un medio mucho más utilizado en las negociaciones «simétricas», sirve aquí para celebrar una victoria y explotarla como propaganda. Como el destinatario de esa propaganda es un rey remoto, la carta como medio de comunicación se impone, pero el tono y el objetivo son claramente análogos a los de los textos conmemorativos destinados al público interno. Las inscripciones reales y el poema de Tukulti-Ninurta son los mejores pa-

41. Lackenbacher en *RA*, 76 (1982), pp. 144, 148.
42. *Ibid.*, pp. 144, 148.

ralelos de este documento que, si bien exhibe el encabezamiento propio de una carta, contiene todas las características de un relato conmemorativo, un «parte de la victoria» destinado a los vasallos del rey vencido. El rey asirio no ha añadido al relato de los hechos ni un solo comentario explícito. Un lector conocedor de las reglas morales y jurídicas de la guerra y la paz entenderá inmediatamente que el tribunal divino ya había condenado al soberano hitita antes de su derrota en el campo de batalla.

17. La batalla de Megiddo

El núcleo mínimo, la «forma simple» del orden de la batalla del Bronce final, lo sintetiza un texto hitita, un párrafo de los Anales de Tudhaliya II: «La ciudad de Tiwara desplegó su ejército contra mí: detrás del ejército había un bosque, y más allá fluía un río. Y yo, Tudhaliya, marché a la batalla contra ella, y los dioses me la entregaron».[1] Los roles están claramente diferenciados: un ejército a la defensiva, el otro al ataque. Los defensores están protegidos en dos flancos: a sus espaldas el bosque (o una montaña, o una ciudad amurallada) que es también una vía de escape en caso de que el ataque tenga éxito; y el río, un obstáculo natural contra el avance del ejército atacante. Este último debe lanzar un asalto frontal, vadear el río y luego arrasar al enemigo. En otro texto la pauta es también muy clara. El ejército de los kashka se alinea detrás de un río, que en teoría ha de protegerles contra el ataque del rey Hattushili III. Pero a pesar del río y de las flechas y piedras que lanzan contra el rey enemigo, éste, protegido por el escudo de la diosa Shaushga, logra cruzar el río sano y salvo y romper las líneas enemigas «con un solo carro».[2]

En términos geométricos, la batalla es una cuña vertical lanzada contra una línea horizontal, y esta impresión es aún más marcada cuando los defensores son fundamentalmente soldados de infantería y el que ataca es un escuadrón de carros. En términos militares, los defensores han de concentrar su fuerza en el momento crítico cuando los atacantes tratan de cruzar el obs-

1. O. Carruba en *SMEA*, 18 (1977), pp. 160-161; A. Ünal en *SMEA*, 24 (1984), p. 74; S. De Martino, *L'Anatolia occidentale nel medio regno ittita* (Florencia, 1996), pp. 13-22; P. Taracha en *WO*, 28 (1997), pp. 74-84.

2. K. Riemschneider en *JCS*, 16 (1962), pp. 111-112. Sobre las batallas asirias, J. A. Scurlock en *Studies M. C. Astour* (Bethesda, MD, 1997), pp. 491-517.

táculo natural, porque de lo contrario la batalla la ganará el atacante heroico y los defensores tendrán que retirarse para evitar enormes bajas. Por lo tanto, el objetivo es resistir (por un lado) o forzar (por el otro) la línea defensiva. En términos ideológicos, los defensores son cautos y temerosos: dependen de obstáculos naturales o artificiales y se aseguran de antemano una vía de escape. Los atacantes son audaces y valientes, indiferentes al peligro, sencillamente «atacan» y vencen. Es el atacante heroico quien gana todas las batallas. Y es el vencedor quien luego relata todas las batallas.

Entre los estudiosos domina la idea de que el carro de guerra de hecho no se utilizaba en los asaltos frontales[3] sino sólo como un medio de desplazamiento rápido y como una plataforma móvil para lanzar las flechas. Nótese, sin embargo, que los textos contradicen esa idea, porque en ellos el rey heroico «solo en su carro» ataca frontalmente al ejército hostil, penetrando en sus filas y pisoteando a sus enemigos caídos.[4] La iconografía correspondiente es aún más explícita.[5] Porque no sólo los caballos difícilmente cargarían contra un obstáculo, sino que la infantería no se quedaría de brazos cruzados esperando a ser pisoteada. ¿Quiénes se asustarían primero, los caballos o los hombres? Los estudiosos se decantan por los caballos, pero las inscripciones conmemorativas y las representaciones iconográficas dicen por los hombres, y si se estudia la ideología antigua hay que atenerse a las fuentes. La formación defensiva no es demasiado compacta, porque todavía no estamos en la época de la táctica de las cerradas filas de los hoplitas de la antigua Grecia. Por lo tanto, los caballos no cargan contra un obstáculo sólido sino que pasan por entre las partes componentes.

En cualquier caso, el punto central aquí es la distinción entre el rol del atacante y el del defensor. Esta es la situación básica de la batalla asociada a las reglas de la guerra, que otorgan a la parte desafiante el rol del atacante y a la desafiada el rol de la defensa, y que señalan como lugar del enfrentamiento el territorio del defensor (véase el capítulo 16). En ninguna batalla los dos ejércitos desempeñan el mismo papel, ambos atacantes o ambos defensores. Podría decirse incluso que el campo de batalla y el asedio de una ciudad son dos aplicaciones diferentes del mismo principio, con la diferencia de que en el asedio hay un obstáculo defensivo más manifiesto y sin escape posible en caso de una derrota. El atacante tiene dos posibilidades, o bien tomar la ciudad con un ataque frontal «heroico» el día «séptimo» o

3. A. Schulman en *JSSEA*, 10 (1979), pp. 118-134; en general A. Ferril, *The Origins of War* (Londres, 1985).

4. Por ejemplo, *IIRR*, pp. 12, 33.

5. J. Sliwa en *Forschungen und Berichte*, 16 (1974), pp. 112-116; Schulman en *JSSEA*, 10 (1979), p. 132.

«en un solo día»,[6] o bien esperar una rendición por hambre el «séptimo» mes o año.

La descripción de la batalla de Megiddo en los Anales de Tutmosis III constituye un ejemplo de compromiso entre táctica e ideología que propicia una mala lectura aparente de la táctica asiática por parte de los egipcios, y una mala lectura evidente por parte de los egiptólogos.[7] La pregunta de «¿por qué los asiáticos no atacaron al ejército egipcio desde una posición más favorable?» atraviesa todo el texto, la misma pregunta que se hacen de modo explícito los modernos estudiosos.[8] Lo cierto es que el ejército egipcio ya había penetrado en el territorio del rey de Qadesh cuando éste envía su desafío oficial: «Esperaré para combatir contra Su Majestad aquí en Megiddo»,[9] lo que significa que los roles ya estaban asignados: el faraón invasor tenía que atacar, el rey de Qadesh tenía que defender, y eligió el lugar para el encuentro.

Sigue luego la escena del consejo de guerra, cuando los oficiales aconsejan cautela. El contraste entre esta actitud y la opción del faraón en favor de la vía directa permite exaltar su valiente posición. Porque evidentemente esa opción es la única que encaja con el carácter heroico del rey y su rol de atacante:

> Cuanto que vivo, y que Ra me ama, y que mi padre Amón me favorece, que mis narices se refrescan de vida y de fuerza, yo iré por esta ruta de Aruna. Que aquellos de vosotros que deseen ir por estos (otros) caminos que me dices, lo hagan, y que aquellos de vosotros que deseen venir al séquito de Mi Majestad, que vengan. Porque si no dirán los enemigos que Ra detesta: «¿Acaso Su Majestad ha ido por otro camino porque tiene miedo de nosotros?», así dirán.[10]

El rey marcha por la vía directa al valle de Aruna, pese a ser peligrosa, ya que es tan angosta que «el caballo debe ir detrás del caballo, igual que los soldados y las (demás) gentes», con sus flancos expuestos a los ataques desde las montañas circundantes. Pero los asiáticos no atacan, sino que esperan en Megiddo, de acuerdo con los términos del desafío.

6. M. Liverani en *Studi sull'Oriente e la Bibbia* (Génova, 1967), pp. 51-52; D. Stuart en *BASOR*, 221 (1976), pp. 159-164.

7. *AEL*, II, pp. 32-33. Análisis literario en Spalinger, *Documents*, pp. 134-142. Reconstrucción histórica: H. Nelson, *The Battle of Megiddo* (Chicago, IL, 1913); R. O. Faulkner en *JEA*, 28 (1942), pp. 2-15; Helck, *Beziehungen*, pp. 122-125.

8. Nelson, *Battle*, p. 37: «De todos modos, sorprende la torpeza militar de los asiáticos a lo largo de toda la campaña».

9. Faulkner en *JEA*, 28 (1942), p. 3.

10. *ARE*, II, 422.

Tal como había jurado que haría para tranquilizar a sus renuentes tropas, Tutmosis marcha al frente de su ejército y cuando llega al otro lado del valle sigue estando en peligro porque el grueso de sus fuerzas todavía se halla en el extremo suroccidental. Pero los asiáticos siguen sin atacar, y siguen esperando en Meggido según los términos de su desafío. Ahora los oficiales convencen a Tutmosis de que espere al ejército: su rol de «atacante en solitario» exigiría proceder de inmediato, pero decide esperar para «proteger» a sus tropas. En realidad, es de suponer que el objetivo de la vanguardia liberada por el rey era avanzar al otro extremo del valle y ocupar las montañas de alrededor para asegurar que el camino estaba despejado: el ejército solo podía avanzar si el camino estaba protegido.

En el otro bando, el enemigo se alinea según la típica formación «horizontal»: una línea muy alargada en vísperas de la batalla, cuando todavía no está claro por qué lado llegará el ejército egipcio, y una línea también bastante alargada el día de la batalla.[11] El obstáculo natural que protege a la formación asiática es el ouadi Qina y las laderas inmediatamente al norte. El área de escape detrás del campo de batalla es la propia Megiddo.[12] Los defensores están en la posición correcta. Los atacantes lanzan su feroz asalto, y el faraón, que forma el vértice de la cuña, destruye la línea enemiga. Los defensores se baten en retirada y se refugian dentro de las murallas de Megiddo. La ciudad es sitiada y más tarde capitulará sin necesidad de tomarla por la fuerza.

Aparte de respetar las reglas (la caballería de Mitanni posee su código de honor, como la medieval) ¿resulta tan insólita la táctica asiática como parecen suponer algunos estudiosos? Depende de lo que se considere más importante, si priorizar las posibilidades de éxito o priorizar las posibilidades de huida y de supervivencia. Al escoger un campo de batalla próximo al santuario de la ciudad amurallada, la táctica asiática opta por la seguridad. Presentar batalla en el valle de Aruna tenía evidentes ventajas tácticas pero no aseguraba ninguna vía de escape. Parece, pues, que en los distintos roles que hemos mencionado, el atacante tiene que asumir mayores riesgos y confiar más en el coraje; no en vano está en territorio enemigo y sabe que, en caso de derrota, no hay escapatoria posible: su único objetivo, y su única esperanza, es vencer. En cambio el defensor, que está en su propio terreno, puede priorizar la seguridad y la supervivencia. Confía en poder resistir el previsible asedio el tiempo suficiente para obligar al ejército enemigo a desistir y marcharse, ya sea por la inminencia del invierno o por las dificulta-

11. Spalinger, *Documents*, pp. 136-137; *MDIK*, 30 (1974), pp. 221-229; *GM*, 33 (1979), pp. 47-54.
12. Faulkner en *JEA*, 28 (1942), p. 12, mapa II; Yeivin en *JNES*, 9 (1950), p. 105, fig. 2; Helck, *Beziehungen*, mapas en pp. 201 y 203; Rainey en *Erls*, 15 (1981), pp. 61*-66*.

des de abastecimiento. Megiddo fue obligado a capitular, pero no así otras ciudades.

Dos siglos más tarde tuvo lugar otra batalla, aún más famosa, en circunstancias similares y con idéntico desconcierto por parte egipcia ante la conducta de los asiáticos, pero en esta ocasión no porque se atuvieran «excesivamente» a las reglas sino por no respetarlas en absoluto.[13] La batalla de Qadesh, entre el ejército invasor de Ramsés II y el ejército hitita de Muwatalli, que esperaba en su propio país, ha sido objeto de tal cantidad de estudios que lo lógico es que ya poco o nada quedara por decir sobre ella.[14] Pero una diferenciación más consciente entre las cuestiones ideológicas y los procedimientos tácticos nos ayudará a comprender mejor el desarrollo del enfrentamiento militar. El problema no es pasar la ideología por la criba para así descubrir los «hechos reales», sino todo lo contrario: realizar una valoración de la base factual para conocer mejor la ideología.

Dos grandes polémicas atraviesan todo el relato de Ramsés: la primera contra el propio ejército (por poco fiable) y la segunda contra los hititas (por desleales). Ambas polémicas permiten ilustrar la conducta heroica del faraón, que ganó él solo la batalla confiando solamente en la ayuda del dios Amón.[15] Y ambas polémicas son necesarias porque *lo cierto* es que la batalla no se ganó. Ramsés sí ganó en una refriega personal, pero la resistencia de los hititas logró su objetivo y el ejército invasor tuvo que replegarse. De vuelta en Egipto, Ramsés tenía que explicar el fiasco, y su propaganda adoptó tres líneas de defensa: la primera, que la batalla en realidad se había ganado obligando a los hititas a implorar por la paz y la vida; la segunda, el faraón había vencido él personalmente, su posición estaba a salvo, porque no había que confundir su propia responsabilidad con la de los demás; y la tercera, el fracaso era el resultado de la cobardía del propio ejército egipcio y del comportamiento desleal de los hititas. La polémica contra el ejército es la más importante debido a los problemas internos de Egipto,[16] pero aquí la que más nos interesa es la polémica externa contra los enemigos del estado. Fueran cuales fueren los problemas internos, la nación egipcia estaba unida en su desprecio al enemigo.

13. En su comparación de ambas batallas, Yeivin en *JNES*, 9 (1950), pp. 101-107, destaca las semejanzas, pero no percibe la conducta opuesta de los asiáticos en uno y otro caso, y sugiere que el distinto resultado de ambas se debe a la conducta egipcia.

14. *KRIT*, II, 3; *ARE*, III, 305-315, 316-327; *AEL*, II, pp. 57-72; A. H. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II* (Oxford, 1975). Una rica bibliografía en A. Kuschke en *ZDPV*, 95 (1979), pp. 7-35; asimismo von der Way, *Textüberlieferung*; G. Fecht en *GM*, 80 (1984), pp. 23-53, 55-57; H. Goedicke, *Perspectives on the Battle of Kadesh* (Baltimore, MD, 1985).

15. Tefnin en *GM*, 46 (1981), pp. 55-76.

16. Von der Way, *Textüberlieferung*; J. Assmann en *Mannheimer Forum*, 83/84 (1988), pp. 175-230.

El tema del enemigo «perverso» y «traidor» es recurrente (véase el capítulo 6), y la caracterización de la conducta hitita en Qadesh encaja perfectamente con este estereotipo. Pero tanta insistencia en ello requiere una explicación, porque de haber derrotado realmente a un enemigo desleal, la mera insinuación de desdén por su conducta desleal habría bastado. Pero como los vencedores de Qadesh fueron los hititas (o al menos «amenazaron seriamente nuestra victoria», según rezan los textos conmemorativos egipcios), había que demostrar que aquella victoria se debía exclusivamente a su deslealtad y a la violación de las reglas de la guerra.

La primera queja del ejército egipcio era que los hititas no habían enviado un desafío oficial indicando el lugar del enfrentamiento, obligando así a Ramsés a avanzar hacia el norte sin una idea clara del lugar donde se encontraba el enemigo. El episodio adicional donde se menciona que los hititas utilizaron informadores shasu para pasar información falsa es irrelevante porque es imposible que los egipcios creyeran en serio que podían llegar a Aleppo sin encontrar resistencia. Pero este episodio se cita en el relato como evidencia de que los hititas hicieron exactamente lo contrario de lo que exige un desafío oficial.

Cuando Ramsés llega a Qadesh sabe que el ejército hitita está allí, y acampa para ultimar los preparativos de la batalla. Pero todo el relato parece implicar que el ejército enemigo tendió una colosal emboscada al ejército egipcio durante su marcha hacia el norte. Agazapado detrás de la ciudad de Qadesh —como un niño que se esconde detrás de un árbol —, los hititas atacaron de repente y por sorpresa. Esta versión propagandística ha conseguido convencer en parte a más de un crítico moderno, pese a que desde el punto de vista estratégico y táctico resulta del todo increíble. Lógicamente ambos ejércitos conocían la situación del contrario, y aunque no se hubiera enviado ningún desafío oficial, era evidente que el choque tenía que producirse al día siguiente, cuando las disposiciones para la batalla estuvieran ultimadas. El clásico campo de batalla estaba dispuesto, con el río Orontes y la ciudad amurallada de Qadesh (y su promesa de santuario) muy próximos. Y como los hititas estaban en su propia tierra, según las reglas les correspondía defender, y a los egipcios atacar.

Pero, contraviniendo los roles estipulados, ¡son los hititas quienes atacan! Y desdeñan asimismo las reglas que exigen que el ataque se produzca al día siguiente (ya que el día presente casi ha terminado), y sólo mediante un asalto frontal y no contra los flancos. Pero los hititas surgen de un bosque situado junto al vado del Orontes y arremeten contra la retaguardia del ejército egipcio en plena marcha; es un lugar clásico para una defensa pero «desleal» para un ataque. Y luego, también atacan la vanguardia egipcia pero por uno de sus flancos, y cuando no está «preparada». Es una forma irregu-

lar de librar una batalla. ¡Los antiguos aurigas de Mitanni eran mucho más respetuosos del honor y de la civilización que los oportunistas hititas! Al día siguiente se desarrolla una batalla convencional, y allí los egipcios atacan pero sin lograr dispersar las fuerzas hititas, lo que causa cuantiosas bajas en ambos lados. Incapaz de obligar a sus enemigos a batirse en retirada hacia la ciudad amurallada, el ejército egipcio no tiene más remedio que regresar.[17]

Cabe finalmente mencionar un tercer episodio importante de las luchas entre egipcios y asiáticos, la batalla de Ramsés III contra los pueblos del mar.[18] Aquí por primera vez los egipcios son oficialmente los defensores: esperan a sus enemigos invasores en una posición favorable, en la costa, y logran detener su avance. Los egipcios vencen a la manera clásica de los defensores: sin asalto heroico, sólo resistiendo.[19]

Se aprecia un claro deterioro de la posición egipcia en esta secuencia de los tres episodios. Desde el punto de vista ideológico, los egipcios pasan de un ataque victorioso con visos heroicos a un ataque fallido y finalmente a una defensa exitosa. Y desde el punto de vista de la realidad de lo que pasó, se pasa de una fase expansionista a otra estática y finalmente a una retirada en la propia frontera del país interno. El declive se manifiesta en el creciente esfuerzo conmemorativo en sentido inverso: da la impresión de que se subestima la victoria de Megiddo, con toda su gloria, cuando se la compara con la celebración a bombo y platillo del fracaso de Qadesh y con la insistencia casi paranoica en la aniquilación del enemigo y en el restablecimiento de la seguridad tras contener las invasiones de los libios y de los pueblos del mar. Como siempre, la propaganda y la realidad acaban por «sumar cero», pues la primera compensa las ausencias de la segunda. Una posible «cuarta fase», la de una defensa fracasada, no es la clase de episodio que suela registrarse en los relatos, al menos no por «nosotros».

17. *ÄHK*, 24; Götze en *OLZ*, 39 (1919), coll. 823-838. Véanse los capítulos 11 y 15.

18. *ARE*, IV, 62-68; *HRR*, pp. 49-58. Sobre la estructura narrativa, E. Edel en *Mélanges Mokhtar*, I (Cairo, 1985), pp. 223-237; Heck en *SAK*, 14 (1987), pp. 129-145; Cifola en *Or*, 57 (1988), pp. 275-306.

19. Sobre la adaptación del modelo tradicional a la nueva realidad, Stadelmann en *Saeculum*, 19 (1968), pp. 156-171.

18. La paz como reconocimiento mutuo

En los tratados hititas, los países extranjeros son o enemigos (*nakru*)[1] o amigos/aliados (*šalmu*). A esta segunda categoría pertenecen sólo aquellos pueblos integrados en el sistema político hitita a través de un pacto formal; si se «rebelan», se convierten también en enemigos. Al grupo de los enemigos pertenecen «Hurri, Misri (= Egipto), Karduniash (= Babilonia), Ashtata, Alshe y todo país enemigo junto a la frontera de tu país (= el país vasallo) que sea enemigo del país de Hatti». Y al grupo de los amigos/aliados pertenecen «todos los países junto a la frontera de tu país que sean aliados del país de Hatti – Mukish, Qadesh, Nuhashe– pero que se rebelan y se convierten en enemigos del país de Hatti».[2] El acto de rebelión viene expresado aquí por el verbo *saḫāru* («cambiar de dirección»), con análogas connotaciones con *nabalkutu* («transgredir») ya citadas en las inscripciones reales medioasirias (capítulo 12).

Se aprecia una coincidencia parcial aunque significativa entre las listas de países «enemigos» y las listas de países cuyos reyes son del mismo rango (*miḫrūti*) que el gran rey hitita (véase el capítulo 5). La solapación de los dos principios clasificatorios, el de rango (paridad *vs.* subordinación) y el de tipo de relación (amigo *vs.* enemigo) es sólo parcial, ya que las relaciones vienen determinadas no por el rango sino por la existencia o no de un acuerdo formal cuyo principio básico es «sé amigo de mis amigos, sé un enemigo de mis enemigos».[3] Este principio básico aparece tanto en los pactos entre reyes de rango desigual como en los tratados entre pares. En el primer caso no cabe

1. Foraneidad es la etimología de *nakru*: Kestemont, *Diplomatique*, pp. 576, 585-588; *TWAT*, V, pp. 454-462; *THAT*, II, pp. 66-68, 919-935.
2. *HDT*, pp. 33-34 y párrafos análogos en todos los tratados de vasallaje.
3. *HDT*, p. 33 y párrafos análogos en todos los tratados de vasallaje.

duda sobre su aplicación, ya que el status de enemigo/amigo lo decide el gran rey y los pequeños reyes deben de acatarlo; de ahí las listas enumerativas citadas anteriormente. En el segundo caso, como veíamos (capítulo 16), las perspectivas de ambas partes tienen el mismo valor pero pueden aplicarse de distinto modo y, por lo tanto, provocar equívocos y ulteriores conflictos. Desde este punto de vista, un tratado con un subordinado es mucho más estable y explícito que un tratado entre iguales. Además, no hay subordinación posible sin un tratado formal, mientras que entre estados «extranjeros» la existencia de un tratado es sólo una posibilidad, lo que explicaría la coincidencia parcial entre los enemigos y los reyes independientes.

En cualquier caso, la existencia de un tratado formal, ratificado por un juramento en nombre de los dioses, transforma a un «enemigo» en «amigo». (Todos los estados extranjeros son enemigos hasta que se demuestre lo contrario.) Así, el estado de paz es fruto de un acto convencional y cultural. Pero, a diferencia de la perspectiva centralista, el paso de una enemistad «natural» a una paz «cultural» no se consigue eliminando a los rebeldes (cualitativamente distintos), sino definiendo exactamente el tipo de conducta que recíprocamente determina la relación de amistad.

En ambos casos, la guerra es preliminar a la paz. Pero en la perspectiva centralista lo es en cuanto elimina la libre voluntad del enemigo/rebelde; en la perspectiva simétrica, porque establece las reglas de la coexistencia. De hecho, la guerra es sólo un modo más drástico de defender la propia posición. Cuando se han intentado sin éxito todos los argumentos retóricos y jurídicos posibles, la guerra decide quién tiene razón y establece una relación pacífica: «La paz no se hará sin conflicto... Las buenas relaciones no serán posibles sin lucha».[4] Antes y después de la conclusión de un tratado, lo habitual es que prevalezcan las relaciones de enemistad entre estados vecinos: luchas sobre zonas en disputa, incursiones en territorios vecinos, problemas de refugiados, amenazas mutuas a la estabilidad interna, asesinatos y robos, etc. Un tratado pone fin a todos estos problemas, en parte instaurando procedimientos técnicos (extradición, reparación por los asesinatos, etc.), y en parte expresando meramente la voluntad política de mantener la amistad:

> A partir de hoy, Niqmadu rey de Ugarit y Aziru rey de Amurru han prestado un juramento recíproco: las disputas pasadas de Aziru contra Ugarit... en el (mismo) día en que se ha prestado este juramento, han expirado. De todas estas disputas, como el sol es inocente, así también es inocente Aziru respecto a Niqmadu y Abdi-Hebat, y respecto a Ugarit y Siyannu.[5]

4. *BM*, I, p. 218.
5. *PRU*, IV, pp. 284-285.

En este caso Aziru renuncia a su pretensión de anexionarse Siyannu (el sur del reino ugarítico, fronterizo con Amurru) a cambio de un vago «protectorado» sobre todo el reino. En otros casos, las luchas locales se dirimen gracias a la intervención de un gran rey reclamado por uno de los contendientes:

> Que el Sol, el gran rey mi señor, me salve de las manos del enemigo. Yo soy un siervo del Sol, el gran rey mi señor; del enemigo de mi señor yo soy enemigo, del amigo de mi señor yo soy amigo.[6]

De ahí surgirán un par de tratados de vasallaje muy parecidos: uno con el reino derrotado, porque ha sido vencido, y otro con el rey que ha solicitado la ayuda, ya que al hacerlo se ha sometido por propia voluntad. De una u otra forma, la subordinación será un hecho y el acuerdo formal será el mismo: un tratado, un tributo, un juramento de lealtad. Entre las muchas formas posibles de subordinación, el pequeño rey ha elegido una, o tal vez no haya tenido más remedio que elegirla. Se trata de una convención jurídica, o de una situación heredada, o el resultado de una lucha política o militar; pero no se trata del paso del caos al cosmos, ni de un cambio en la calidad natural del vasallo.

En efecto, el tratado de vasallaje hitita difiere del juramento de lealtad egipcio en que este último es una rendición sin condiciones: sólo el régulo local presta juramento y promete «no rebelarse nunca más»; el soberano egipcio no (véase el capítulo 14). En cambio el tratado de vasallaje asiático es un acuerdo recíproco, en el que juran ambas partes, el vasallo y el soberano, y las cláusulas se aplican por igual en ambas direcciones, sobre todo las relacionadas con la protección mutua. La diferencia entre un tratado pactado entre iguales y uno pactado entre un gran rey y un rey menor obedece más a una distinción moderna[7] que a una antigua realidad. Y esa realidad es una dosificación distinta de paridad y subordinación dentro de la misma categoría de los juramentos de lealtad, una lealtad que no es sinónimo de servidumbre, porque el soberano también tiene que ser leal. Además, la garantía del tratado se confía a los dioses, ya que los interlocutores –por diferentes que sean en cuanto a poder y rango– pertenecen al mismo nivel humano y necesitan un punto de referencia más allá y por encima de sí mismos. En el juramento egipcio los dioses no son necesarios, excepto el propio faraón.

6. *PRU*, IV, p. 49; véase *HDT*, p. 50.

7. F. Schachermeyr en *MAOG*, 4 (1928), pp. 180-186; Korošec, *Staatsverträge*, *passim*; von Schuler en *Historia, Einzelschriften*, 7 (Wiesbaden, 1964), pp. 37-45; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma, 1978), pp. 37-85.

De todas las relaciones contractuales posibles entre ambos extremos, el de la paridad perfecta y el de la absoluta subordinación, las más interesante son las más problemáticas. Por ejemplo, el tratado de Shunashura[8] es una obra maestra de ambigüedad, por la que se consigue una sustancial subordinación gracias a una astuta explotación y deformación de la simetría. Se podrían citar más ejemplos[9] para demostrar que la reciprocidad no implica necesariamente la igualdad. La reciprocidad es una teoría general que sugiere que nadie es autosuficiente en las relaciones políticas, ni nadie puede imponer su voluntad sin garantizar algo a cambio. La paridad es una forma de reciprocidad, pero también lo es la subordinación, porque mezcla la estratificación vertical por rangos con la reciprocidad horizontal de las obligaciones.

Desde el punto de vista formal, la cuestión esencial es que los compromisos recíprocos pueden venir formulados de mutuo acuerdo (en una relación recíproca entre iguales) o promovidos por el socio de rango superior (en una relación recíproca entre superior e inferior). En los tratados entre iguales el encabezamiento del pacto sitúa a ambas partes en el mismo plano en calidad de autores y firmantes del texto, y lo mismo ocurre en cuanto a la aplicación de los compromisos prácticos contenidos en el tratado. Los tratados sirios y anatolios del siglo XV a.C. empiezan con la fórmula: «Cuando X y Y pronunciaron el juramento por los dioses, estipularon entre ellos este pacto».[10] En cambio, en la fórmula «de transición» utilizada en el tratado de Shunashura, el gran rey singulariza su posición como único promotor del texto: «Sello de Tudhaliya: cuando junto con Shunashura pronunciaron el juramento por los dioses, estipularon entre ellos este tratado».[11] Y a continuación, y empezando por el reino de Shuppiluliuma, prevalece la formulación unidireccional del edicto: «Así habla X el gran rey, rey de Hatti, amado del dios de la tempestad, hijo de X, el gran rey, rey de Hatti, el héroe».

Tras este encabezamiento se exponen los hechos que han llevado al pequeño rey a convertirse en vasallo: «En cuanto a ti, Duppi-Teshub: Aziru era tu abuelo, y él se sometió a mi padre, etc.». «En cuanto a ti, Niqmepa: yo te he devuelto a tu país, y te he repuesto como rey en el trono de tu padre, etc.». «En cuanto a ti, Shaushgamuwa: Yo, el Sol, te he tomado de mi mano y te he convertido en mi yerno, etc.».[12] Es decir, el desarrollo de los acontecimientos

8. *OA*, 12 (1973), pp. 267-297.

9. Los tratados entre Shuppiluliuma y Shattiwaza (*HDT*, pp. 37-49) y el nuevo texto del tratado de Shunashura se analizan en C. Zaccagnini en *I trattati nel mondo antico* (Roma, 1990), pp. 37-79.

10. *ANET*, p. 532; E. Laroche, *Catalogue des textes hittites* (París, 1971), pp. 163-164; H. Otten en *JCS*, 5 (1951), p. 129.

11. *HDT*, p. 14; G. Wilhelm en *Festschrift H. Otten* (Wiesbaden, 1988), pp. 362-365.

12. *HDT*, pp. 55, 60, 99.

históricos ha creado una relación de subordinación que ahora encuentra su expresión formal en el tratado, tratado que supone una ventaja para ambas partes, aunque quien lo promueva sea el gran rey. Y si un vasallo se muestra especialmente reticente a la hora de entender este principio básico, cabe aplicar un tratamiento especial:

> «Esta tablilla que he hecho para ti, Alakshandu, haz que se lea ante ti tres veces al año (para que) recuerdes bien estas palabras, que no son recíprocas, sino que vienen del país de Hatti».[13]

Se considera al vasallo en plano de igualdad con los hijos del rey o con los oficiales de la corte o del ejército:

> «En cuanto a ti, Huqqana, debes reconocer como señor sólo al Sol. Y debes reconocer a aquel de mis hijos que yo, el Sol, decretaré: «este es el que todos deberán reconocer», y que designaré entre (sus hermanos). Además, a mis (otros) hijos, sus hermanos, y a mis propios hermanos, los reconcerás como hermanos y como pares».[14]

La relación que aflora en este y otros textos es una relación de «reconocimiento» recíproco (hitita *šak/šek*;[15] semita occidental *yd'*).[16] El soberano reconoce al vasallo como su vasallo, mientras que el vasallo reconoce al soberano como único soberano. Y los otros reyes dependientes del mismo soberano tienen que reconocerse y respetarse mutuamente como «hermanos», o en todo caso como «pares», y los unos no deben beneficiarse a expensas de los demás:

> Yo, el Sol, te he dado a ti, Manapa-Tarhunta, la tierra del río Sheha y la tierra de Appawiya: esta será tu tierra y tienes que protegerla. Pero he dado a Mashhuiluwa la tierra de Mira y la tierra de Kuwaliya: y he dado a Targashnalli la tierra de Hapalla: ésta será su tierra y ellos la protegerán.[17]

La red de reconocimientos recíprocos garantiza que cada uno conozca perfectamente su posición en un mundo político complejo. El mundo no está configurado «geométricamente» ni estructurado claramente como en el caso de la perspectiva centralista; es un mundo «históricamente» cambian-

13. *HDT*, p. 86.
14. *HDT*, p. 23.
15. A Goetze en *JCS*, 22 (1968), pp. 7-8; *MIIT*, 10 (1981), pp. 46-51, 55-56.
16. H. B. Huffmon en *BASOR*, 181 (1966), pp. 31-37; 184 (1966), pp. 36-38.
17. *HDT*, p. 69.

te, siempre sometido a la presión de varias fuerzas contra las que sólo la solidaridad garantiza una resistencia eficaz.

Este tipo de «conocimiento» recíproco como reconocimiento de los derechos de los demás se halla muy lejos de la concepción egipcia según la cual los pueblos o «no conocen» (*ḫm*) Egipto,[18] o deben someterse cuando lo conocen. Incluso en los episodios más famosos de la relación entre egipcios e hititas, el reconocimiento recíproco distaba mucho de ser automático. La secuencia de la guerra (la batalla de Qadesh) y la paz (el tratado entre Ramsés y Hattushili) se adaptaba a las tradicionales concepciones de ambos países de modo diverso. Para los hititas, el tratado debía «cancelar» todas las querellas anteriores y colocar a los antiguos enemigos en el mismo plano de igualdad y de fraternidad. Para los egipcios, la paz la habían implorado los hititas tras su derrota: en los monumentos conmemorativos el texto del tratado se inscribe junto a los relieves que celebraban la batalla de Qadesh y otras expediciones sirias.[19] Cuando Hattushili se entera de que Ramsés alardea de haber derrotado él solo a todo el ejército hitita, sus protestas son estériles (véase el capítulo 11).

El respeto por la existencia de entidades políticas distintas a la propia alcanza su máxima expresión en dos casos distintos. Uno es el reconocimiento hitita de que los pueblos bárbaros, privados de estructuras políticas urbanas y monárquicas, no sólo deben ser reconocidos como entidad política sino que hay que respetar su particular organización política. En los tratados con las tribus de los kashka consta el juramento de una larga lista de jefes locales en representación de pequeñas comunidades o de una familia extensa, pero que en su conjunto representan una entidad de rango equivalente al rey hitita: «Todos vosotros, gente de Ishmerikka, adheriros al juramento: (siguen los nombres). Venid aquí, gente de Ishmerikka, haced que vengan aquí vuestras mujeres e hijos y familiares y haced que se adhieran al juramento y juren todos juntos».[20]

El segundo caso es el reconocimiento de la disidencia dentro del mismo reino. En una carta de Rib-Adda, el rey de Biblos, se reconoce francamente la existencia de visiones políticas distintas, y se sitúa a amigos y a enemigos en el mismo plano: «La mitad de la ciudad ama a los hijos de Abdi-Ashirta,

18. Lorton, *Terminology*, p. 124.

19. Von der Way, *Textüberlieferung*, pp. 390-397; D. Sürenhagen, *Paritätische Staatsverträge aus hethitischer Sicht* (Pavia, 1985), pp. 76-79.

20. A. Kempinski y S. Košac en *WO*, 5 (1970), pp. 196-199; véanse también los tratados de los kashka en von Schuler, *Kaškäer*, pp. 109-112, 140-145, y el texto de Pahhuwa en O. R. Gurney en *LAAA*, 28 (1948), pp. 32-47. Comentarios de von Schuler en *JFK*, II/1-2 (1965), pp. 445-464; E. Neu en *Festschrift K. Bittel* (Maguncia, 1983), pp. 391-399.

y la otra mitad ama a mi señor».[21] Y como los enemigos son cuantiosos y están unidos contra el leal pero solitario siervo del faraón, Rib-Adda da el paso decisivo y considera a los enemigos como «amigos» (entre ellos), y se considera a sí mismo como (su) «enemigo». Esta conclusión no se debe a un prurito de objetividad sino a una presión psicológica insostenible, que lleva finalmente a Rib-Adda a adoptar el punto de vista del «otro», y a desplazar el sujeto del centro del mundo, a través de un mundo multicéntrico, a la periferia de un mundo cuyo centro se hallaba en otra parte: «En Amurru todo el mundo es aliado, yo soy enemigo».[22]

21. *EA*, 138, 137.
22. *EA*, 114.

19. La ideología de la protección

El faraón, como «muralla» o «escudo» de su propio ejército, como «insomne» vigilante de la seguridad de su país, es una persona que no precisa ninguna ayuda humana pero cuya protección es en cambio necesaria para todo el mundo. El abismo entre el rey y los demás humanos es radical: el miedo, y el afán de protección y ayuda son totalmente ajenos al carácter del faraón. Además de ser un «atacante solitario» (capítulo 11), es también un «defensor solitario», mientras su pueblo y su país pueden relajarse y dormir.

El sistema asiático es diferente, porque las relaciones políticas son una extensión de los mecanismos de ayuda y protección mutuas típicos de la familia y de la comunidad local. La idea de protección (acadio *naṣāru*) es fundamental, y es un concepto ligado a la reciprocidad: la protección entra y sale, va y viene en todas direcciones; cada elemento del sistema se sostiene sólo gracias a la aceptación y a la ayuda generalizadas de los demás. El rey es el centro del sistema, todas las relaciones bilaterales de protección nacen y convergen en él. Pero su posición depende de toda la red: él protege pero también es protegido, asegura el trono a sus vasallos para consolidar su propio trono, asegura un puesto a sus funcionarios y súbditos a cambio de su lealtad. Un párrafo del tratado de Talmi-Sharruma insiste en el carácter recíproco de la protección y la ayuda:

> Los hijos de Talmi-Sharruma protegerán a los hijos de mi Sol Murshili, rey de Hatti; y los hijos de mi Sol no depondrán a los hijos de Talmi-Sharruma. Mi Sol, el gran rey, será la ayuda para Talmi-Sharruma rey de Aleppo; y Talmi-Sharruma rey de Aleppo será la ayuda para mi Sol, el gran rey, rey de Hatti. Los hijos de mi Sol Murshili serán la ayuda de los hijos de Talmi-Sharruma; y los hijos de Talmi-Sharruma serán la ayuda para los hijos de mi Sol. Todos somos descendientes de Shuppiluliuma, el gran rey: ¡seamos una sola casa!... Talmi-Sharruma rey de

> Aleppo protegerá a mi Sol Murshili, el *gran rey, rey de Hatti*; y mi Sol Murshili protegerá a Talmi-Sharruma. Nadie tomará nada de las manos de Talmi-Sharruma ni de las manos de su hijo y nieto, y el hijo y nieto de Talmi-Sharruma detentarán la realeza de Aleppo.[1]

La insistencia es aquí evidente dados los estrechos lazos de parentesco entre ambos reyes. Pero la misma idea aparece en otros textos, aunque no haya parentesco personal. He aquí la formulación habitual:

> En cuanto a ti, Niqmepa, yo te he devuelto a tu tierra y yo te he sentado como rey en el trono de tu padre. La tierra a la que te he devuelto y tú, Niqmepa, con tu tierra, sois mis siervos. De hoy y en el futuro, protegerás al rey de Hatti tu señor y al país de Hatti. Como tú, Niqmepa, tu persona, tu cabeza, tus mujeres, tus tropas y tu tierra son cosas valiosas, también la persona del rey, la cabeza del rey, los hijos del rey y el país de Hatti serán cosas valiosas para ti por siempre.[2]

La protección tiene distintos matices y aplicaciones. La aplicación más concreta e inmediata es la provisión de ayuda militar. La palabra técnica *rēṣūtu*, «ayuda», define el servicio que presta la elite militar de los *maryannu* (aurigas) a su rey,[3] y la misma palabra se aplica a los contingentes militares que ofrece un pequeño rey a su soberano y viceversa, y también a otros pequeños reyes.[4] El vínculo es total, hasta el sacrificio de la propia vida: «Los señores (hititas) que combatieron por Madduwatta habrían muerto incluso por Madduwatta».[5] Y si los hombres del gran rey arriesgan sus vidas para proteger a su vasallo, también el vasallo debe arriesgar su vida para proteger a su soberano.

Pero aparte de la intervención militar, la «protección» consiste casi siempre en mantener informado al rey sobre las noticias de cualquier hecho susceptible de desestabilizar el reino y amenazar la seguridad personal del soberano. El sentido general de la «protección» como lealtad al sistema global de ayuda recíproca se aprecia perfectamente en el uso de la misma palabra para denotar tanto la protección física de los grandes reyes a los pequeños y viceversa como su expresión simbólica. En este último caso, los firmantes de un tratado tienen que «proteger» las palabras del tratado, a su vez serán protegidos por los dioses, sus testimonios y garantes.

Pero el momento más delicado y decisivo, cuando toda la protección de los dioses y los hombres se hace necesaria, es el de la sucesión al trono, el mo-

1. *IIDT*, p. 90.
2. *IIDT*, p. 60.
3. *PRU*, III, pp. 80 y 140. H. Reviv en *IEJ*, 28 (1972), pp. 218-228.
4. Además del tratado Talmi-Sharruma ya citado, véase *PRU*, IV,pp. 285-286; *EA*, 92.
5. *IIDT*, p. 147.

mento de la transmisión de poderes. El soberano se compromete a proteger a los descendientes del vasallo, y sobre todo garantizar el trono vasallo al heredero designado. Pero a su vez el soberano depende de sus vasallos para asegurar que su propio trono lo herede aquel de sus muchos hijos que ha sido designado heredero legítimo. La única garantía que tiene el rey muerto de ver respetada su decisión radica en la fuerza de la red de lealtad y protección recíprocas que haya sido capaz de construir a lo largo de su vida.

Lo mismo puede decirse de los reyes de igual rango: «Somos hombres (esto es, seres mortales): si alguien llega a su destino, el superviviente protegerá a sus hijos».[6] Pero la influencia de un rey lejano no es tan efectiva como la influencia de la estructura interna del reino: los funcionarios de palacio, los oficiales del ejército, los miembros de la famlia real son los elementos clave a la hora de decidir si la última voluntad del rey desaparecido será respetada o no. Durante el Bronce final, el trono es en principio asequible a todas las personas de linaje regio, y cada rey elige a su sucesor de entre todas ellas.[7] Las reglas de sucesión se rigen por las reglas generales de la herencia, y en el Bronce final el privilegio fijo del primogénito deja de ser relevante y se imponen como factores determinantes las cualidades personales del hijo y la preferencia personal del padre. En cuanto a la realeza, si un ambicioso pretendiente no ve reconocidas sus cualidades personales, puede cuestionar la elección del rey. La usurpación y las luchas dinásticas son corrientes en la época.[8] La insistencia en la necesidad de respetar la elección del rey respecto a su sucesor que vemos en los tratados de vasallaje y en los juramentos de lealtad de los funcionarios de la corte es un síntoma evidente de una situación potencialmente fuera de control:

> Así habla Tudhaliya, el gran rey, rey de Hatti: Vosotros jefes debéis jurar a mi Sol así: «Nosotros protegeremos al Sol en cuanto a la señoría, y protegeremos a los hijos y nietos del Sol en cuanto a su señoría... Mi Sol tiene muchos hermanos y muchos familiares. El país de Hatti está lleno de descendientes de la realeza. En Hatti la descendencia de Shuppiluliuma, de Murshili, de Muwatalli y de Hattushili es numerosa. No reconoceréis a nadie más como vuestro señor. Deberéis proteger la señoría solamente de los hijos, nietos y descendientes de Tudhaliya.[9]

El propio Tudhaliya considera conducta *no* emulable el episodio de la usurpación del trono por su propio padre, aunque con ello esté insinuando que su propio acceso fue irregular:

6. *HDT*, p. 133; *LM*, pp. 139-140.
7. Liverani en *Le palais et la royauté* (París, 1974), pp. 335-338, 348-352.
8. *VT*, 24 (1974), pp. 438-453.
9. E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof-und Staatsbeamte* (Graz, 1957), pp. 8-9.

¡No hagáis como Mashturi! Mashturi, que era rey del país del río Sheha, Muwatalli lo sostuvo y lo hizo su yerno dándole su hija en matrimonio, y lo hizo rey en el país del río Sheha. Cuando Muwatalli murió, Urhi-Teshub hijo de Muwatalli fue rey. Pero mi padre le arrebató el reino a Urhi-Teshub. Y Mashturi se unió a la conspiración, y aquel a quien Muwatalli había hecho su yerno, no protegió a su hijo Urhi-Teshub sino que se puso al lado de mi padre (diciendo): «¿Debo acaso proteger a un bastardo? ¿Debo acaso hacer costado a un hijo bastardo?». Entonces, ¿actuaréis vosotros también como Mashturi?[10]

Para buscar protección el rey hitita no duda en describir situaciones en las que su misma supervivencia depende totalmente de la protección de sus servidores:

Si el rey está preocupado porque no queda ni un funcionario de palacio, y no queda nadie para enyuntar los caballos, y no le queda casa donde entrar: en una situación así, tú deberías preocuparte aún más por tu rey... Y si la situación llega a tal punto de gravedad para el rey que el auriga salta del carro, que el mayordomo huye de la cámara, que no queda ni un solo perro, tanto más deberías preocuparte por tu rey.[11]

En el ocaso del imperio, Shuppiluliuma II parece preocupado sobre todo por el deterioro progresivo de la lealtad y la protección de sus vasallos y funcionarios.[12] Se podría decir que el rey no duerme porque teme más la insuficiente protección que espera de sus vasallos que por la protección que él les debe a ellos. Abandonado por todo el mundo, completamente solo, el rey deja patente no ya su autosuficiencia sino su total dependencia de la aceptación de su rol y del apoyo de toda la comunidad. Su rol regio no nace de una superioridad cualitativa respecto a los demás mortales, sino de su centralidad en la red social.

La red que garantiza la solidez de una formación estatal y que salvaguarda la posición del rey transformando a posibles rivales en protectores es perfectamente transferible a las relaciones interestatales. Y cuando ello ocurre, la mezcla de amistad y opresión, de desinterés e intervención, típica del sistema de «protección», tiende a convertirse en un «protectorado». El pacto entre el reino rico pero débil de Ugarit y el belicoso reino de Amurru –el segundo asegurando protección armada, el primero pagando por ella– es un ejemplo típico.[13] Es evidente que la persona protegida no siempre pide o agradece real-

10. *HDT*, p. 100; H. G. Güterbock en *History, Historiography and Interpretation* (Jerusalén, 1983), pp. 29-30.

11. R. Stefanini en *RANL*, 20 (1965), pp. 39-79; C. Mora en *Athenaeum*, 66 (1988), pp. 553-576.

12. E. Laroche en *RA*, 47 (1953), pp. 70-78; H. Otten en *MDOG*, 94 (1963), pp. 1-6; *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte des Universität Frankfurt*, 1976, pp. 22-35.

13. *PRU*, IV, pp. 284-286.

mente esa protección, pues puede sentirse tan intimidado por su protector que no esté en situación de rechazarla. Cuando Murshili garantiza su protección a Mashhuiluwa, es consciente de que su vasallo preferiría prescindir de ella: «Yo le di 600 hombres como guarda personal, y le dije: "Como la gente de Mira es perversa, estos 600 hombres serán tu guardia personal. Ellos no conspirarán con la gente de Mira, pero tú no conspirarás contra ellos"».[14]

Desde el punto de vista interestatal, la protección puede resultar particularmente beneficiosa en el momento de la sucesión al trono. Cuando Tushratta muere, Shuppiluliuma se cree autorizado a interferir en la sucesión del trono de Mitanni «protegiendo» a uno de los posibles herederos, concretamente a su propio yerno Shattiwaza.[15] Cuando Kadashman-Turgu muere, Hattushili se cree con derecho a escribir una carta a la corte de Babilonia recordando (o sólo imaginando) una promesa suya al «hermano» difunto de proteger a su heredero, y sigue en un tono más bien agresivo: «Si vosotros no protegéis a la descendencia de mi hermano en cuanto a la señoría, yo seré vuestro enemigo, vendré y entraré en la tierra de Karduniash. Pero si algún enemigo se levanta contra vosotros, o si tenéis algún problema, escribidme, yo vendré y os ayudaré».[16] La reacción de la corte babilonia es firme, y el primer ministro rechaza el tono prepotente de las propuestas: «Tú no escribes en la fraternidad: tú quieres oprimirnos como si fuéramos tus siervos».[17] El joven rey babilonio, bien protegido por su enérgico ministro, no necesita un protector extranjero. Hattushili debe limitarse a aconsejarle cómo adquirir fama militar (véase el capítulo 12). La conducta de Hattushili a la muerte de Salmanasar es prácticamente idéntica: en una carta a los cortesanos asirios y al más influyente de todos ellos, Baba-ah-iddina, insinúa la necesidad de «protección» y algún consejo no desinteresado sobre cómo lograr renombre militar.[18]

Asiria y Babilonia estaban perfectamente al corriente de los peligros de una «protección» llevada a sus últimas consecuencias. Un siglo antes, el rey asirio Assur-uballit no llegó a tiempo de «proteger», y por eso tuvo que «vengar» las muertes de Kara-Hardash rey de Babilonia y nieto suyo por parte de madre, asesinados por sus propias tropas. El ejército asirio entró en Babilonia y Assur-uballit impuso como rey al «pequeño» Kurigalzu pensando que podría controlarlo fácilmente.[19] Pero cuando se hizo mayor, el pequeño Kurigal-

14. *AM*, pp. 74-75.
15. N. Na'aman en *Abr Nahrain*, 33 (1995), pp. 116-118.
16. *HDT*, p. 133; *LM*, p. 140.
17. *Ibid.*
18. *HDT*, pp. 141-142.
19. El calificativo de «pequeño» atribuido a Kurigalzu significarla «joven», pero los asirios tal vez le dieran el significado político de «pequeño rey» o vasallo. *ABC*, p. 159; Oded, *War*, pp. 139-140 (también pp. 61-68 sobre la protección).

zu causaría más de un disgusto a sus protectores asirios. Décadas más tarde, la intervención elamita en Babilonia tendrá un trasfondo de matrimonios dinásticos similar, ya que las hijas de los reyes cassitas se casaban reiteradamente con los reyes elamitas, generación tras generación, con el consiguiente efecto acumulativo sobre el «derecho» (o pretensión) a interferir.[20]

Resulta instructivo comparar los sistemas egipcio y asiático en materia de intervención «protectora», porque se trata de un tópico sobre el que presentan visiones muy diferentes. Por lo que respecta a las relaciones entre los grandes reyes, el tratado entre Hattushili y Ramsés nos permite realizar este tipo de comparación. El tratado es casi enteramente simétrico, salvo precisamente en las cláusulas referidas a la protección de los herederos, que es unidireccional:

> El hijo de Hattushili, rey de Hatti, será nombrado rey de Hatti en lugar de su padre Hattushili, tras los muchos años de Hattushili como rey de Hatti. Y si la gente de Hatti comete un pecado contra él, entonces Ramsés, rey de Egipto, mandará la infantería y los carros para vengarlo.[21]

Pero no hay cláusula recíproca para Ramsés. Y ello por dos motivos. En primer lugar Hattushili (que conocía la situación mejor que nosotros) parece más preocupado por la lealtad de sus cortesanos que por la de las tropas egipcias, pese a que éstas podrían verse tentadas de restituir a Urhi-Teshub, el ex rey de Hatti ahora exiliado en Egipto. En segundo lugar, y más importante, Ramsés no tenía problemas con su propia sucesión, y aunque los tuviera, la sola idea de que un rey o un ejército extranjero pudiera ser su «protector» es tan incompatible con la ideología egipcia que el rechazo de esa perspectiva hubiera malogrado toda la simetría del tratado.

Cuando el problema de la protección opera en las relaciones entre el faraón y sus vasallos, la interacción es todavía más compleja. Los pequeños reyes asiáticos estaban habituados a buscar protección en sus soberanos a cambio de su lealtad, porque de otro modo su lealtad no tendría sentido, para empezar.[22] Esta es la esencia misma de las relaciones políticas en Siria-Palestina, y las cartas de Amarna están llenas de peticiones de ayuda, rescate o protección de vasallos que se proclaman «servidores leales» del faraón, dando a entender con ello su derecho a ser debidamente protegidos contra sus enemigos. Pero estas peticiones no obtienen respuesta. El faraón mantiene

20. J. van Dijk en *Or*, 55 (1986), pp. 159-170.

21. *HDT*, p. 93. Última edición a cargo de E. Edel, *Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattušili III. von Hatti* (Berlín, 1997).

22. *RA*, 61 (1967), pp. 1-18; *AOF*, 1 (1974), pp. 175-205.

«silencio», mostrando así su total desinterés por el asunto,[23] como si para él no hubiera ninguna diferencia entre vasallos leales y vasallos traidores, entre servidores y bandoleros.

En efecto, la concepción egipcia es completamente distinta. Los pequeños reyes no tienen que proteger al faraón porque el faraón no necesita protección; y él a su vez tampoco se empeña en protegerlos. El rol de los pequeños reyes es «proteger» (se utiliza el mismo verbo *naṣāru*) el puesto que se les ha confiado; en otras palabras, tienen que conservarlo y tenerlo siempre a disposición de la administración central. Es decir que, más allá de los efímeros detentores de estos puestos, existe una organización permanente y racional: los funcionarios del estado viven y actúan a través de su integración en la organización, no a través de la explotación de las relaciones personales. El faraón no otorga puestos como prebendas personales y hereditarias, sino que garantiza el funcionamiento de esos puestos confiándolos a personas responsables. Y la tarea del funcionario no es asegurar el trono al hijo del rey, sino asegurar el correcto funcionamiento de los procedimientos burocráticos que le han sido confiados.

Las cartas intercambiadas entre los funcionarios del estado egipcio suelen contener llamadas a estar preparados, a comportarse debidamente y a cumplir con su trabajo lo mejor posible. Y una de las principales exhortaciones es la de mantener en orden el puesto confiado a su cuidado. Para traducir estas exhortaciones y hacerlas extensivas a los régulos siropalestinos, se elige el verbo *naṣāru*, «proteger», que corresponde a una serie de verbos egipcios. Y con ello consiguieron suscitar en la mente de los destinatarios el tema de la protección política que más les interesa, y provocar las quejas contra el desinterés egipcio en materia de protección. La exhortación egipcia normal, «presta atención a lo que haces» se tradujo al acadio por «protégete a ti mismo», provocando reacciones del tipo «¿Cómo puedo protegerme? Tú tienes que protegerme de las manos de mis enemigos» y otras parecidas. Y la exhortación normal «mantén en orden/protege el puesto del rey que está contigo» provocó reacciones como: «Eres tú quien debe proveer y enviarme las provisiones y las tropas de guarnición necesarias para mantener a salvo la ciudad hasta que lleguen las tropas egipcias», etc. Resumiendo: las exhortaciones a la eficiencia, habituales y estereotipadas entre los funcionarios egipcios, fueron malinterpretadas en el marco del socorro contra ataques externos.

23. Sobre los problemas semánticos, véase *Berytus*, 31 (1983), pp. 54-55; sobre los problemas políticos, *AOF*, 1 (1974), pp. 184-187. Mi enfoque semántico ha sido malinterpretado por N. Na'aman en R. Cohen y R. Westbrook (eds.), *Amarna Diplomacy* (Baltimore, MD, y Londres, 2000), pp. 133-135.

Estas equivocaciones semánticas y las dificultades de comprensión mutua no dejarían de tener graves consecuencias. Por regla general, y a diferencia de sus colegas del norte bajo dominio hitita, ni el trono de los vasallos del faraón ni el sistema regular de sucesión gozaban de protección frente a eventuales amenazas, tanto interiores como exteriores al reino. Un sistema donde el principal factor de estabilidad era el compromiso del soberano de proteger a sus fieles servidores, cuando faltaba esa garantía se hacía inestable. Por eso la inestabilidad política, la fragmentación y las luchas internas fueron mucho más frecuentes en el sur de la región, controlada por Egipto, que en el norte, bajo control hitita. La alternativa egipcia de imponer su propio cosmos (en este caso: la administración impersonal, racional y burocrática) o considerar a los bárbaros como irremediablemente caóticos, se demostró insuficientemente flexible y sensible al hecho de que la periferia también tenía sus propias reglas y su propia racionalidad.

20. LA IDEOLOGÍA DE LA FRATERNIDAD

La metáfora de la «protección», que inevitablemente sugiere dominación, aunque sea recíproca y multidireccional, se aplica fundamentalmente a las relaciones desiguales: aquellas que se establecen entre un gran rey y un pequeño rey, o entre un rey y sus funcionarios. Cuando se trata de relaciones entre pares, es mucho mejor emplear otra metáfora, originaria también de las relaciones familiares y comunitarias, que podríamos llamar la metáfora de la «fraternidad» o «hermandad» (*aḫḫūtu*).[1] El procedimiento legal de la «adopción en fraternidad» era tan corriente en el Bronce final que la metáfora se entendía perfectamente y se aceptaba sin problemas. La «fraternidad» es una relación convencional, pero tiene la misma fuerza y el mismo significado que las relaciones de sangre. De ahí que sea la más adecuada para expresar una alianza política entre pares porque, a diferencia de otros términos más técnicos,[2] enfatiza la implicación personal y voluntaria de las partes. Además, el intercambio matrimonial entre familias reales era lo bastante intenso como para alentar y justificar aún más el uso de la metáfora. Muchos reyes estaban emparentados entre sí por relaciones de hermandad política (yernos y cuñados), y otros muchos se dedicaban a ultimar negociaciones con vistas a ese objetivo: «¿No estás buscando fraternidad y buenas relaciones, para permanecer unidos el uno al otro, cuando me escribes sobre matrimonio? Y yo, por esto motivo, por la fraternidad y las buenas

1. La «fraternidad» o «hermandad» se estudia sobre todo en el marco de la terminología contractual del Antiguo Testamento, véase P. Kalluveettil, *Declaration and Covenant* (Roma, 1982). Sobre las metáforas relativas a la familia en las cartas de Amarna, véase R. Cohen en *International Negotiation*, 1 (1996), pp. 11-28; Liverani en *Amarna Diplomacy*, pp. 15-27.
2. H. Tadmor en *Society of Biblical Literature Centennial Address*, 1980 (Chico, CA, 1982), pp. 127-152; M. Weinfeld en *JAOS*, 93 (1973), pp. 190-199; *UF*, 8 (1976), pp. 379-414.

relaciones, para permanecer unidos el uno al otro, te escribo sobre matrimonio».[3]

El efecto acumulativo del intercambio matrimonial y de la fraternidad convencional es la base para considerar que todas las casas reales pertenecen a una sola familia extensa en un escenario internacional. El sentido de clase, la conciencia de una estructura homóloga en la jerarquía política de cada reino, fomentan una solidaridad horizontal no menos importante que la solidaridad vertical «nacional», seriamente dividida por la distinción básica entre señores y siervos.

Los reyes que intercambian correspondencia se tratan entre sí de «hermanos» o a veces también «colega», y definen su alianza como una «fraternidad», una «bondad (de relaciones)» (*ṭābūtu*),[4] o incluso como «amistad» o «amor» (*ra'amūtu*).[5] Y reiteran la idea de «amarse» el uno al otro, de «disfrutar» y de «no afligir» el corazón del otro, de compartir recursos y de satisfacer los deseos del otro.

Cuando una diferencia de edad desaconseja la metáfora de la fraternidad, se utiliza entonces la imagen de una relación paterno-filial; se trata de una señal de respeto personal que carece de implicaciones políticas. Cuando la pareja real ugarítica trata de «padre» a un alto funcionario hitita,[6] no insinúan ninguna subordinación política, tan sólo su deseo de honrar a un anciano. El uso de la palabra «hijo» como forma de tratamiento también carece de significado político, aunque rezume un irritante «paternalismo». Cuando un funcionario hitita trata de «hijo» a un joven rey ugarítico recién entronizado, sólo pretende darle a entender, desde la primera línea del mensaje, que un novicio como él tiene que escuchar y respetar más a los ancianos.[7] Y cuando Apofis llama «hijo» al rey de Kush recién coronado,[8] no está sugiriendo ninguna «soberanía» de los hicsos sobre Kush, sino sólo una actitud paternalista de un rey ya mayor que se considera más importante y con más autoridad. La soberanía se expresa mediante la terminología señor/siervo.

De la terminología de la familia, la metáfora de la fraternidad es particularmente pertinente para el mundo político porque no impide que los «her-

3. *EA*, 4.

4. W. L. Moran en *JNES*, 22 (1963), pp. 173-176; M. Fox en *BASOR*, 209 (1973), pp. 41-42; I. Johag en *Festgabe für G. J. Botterweck* (Colonia-Bonn, 1977), pp. 3-23.

5. W. L. Moran en *CBQ*, 25 (1963), pp. 77-87; G. Schmuttermayr en *Biblica*, 51 (1970), pp. 499-543. Sobre desarrollos posteriores, Y. Muffs en *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, III (Leiden, 1975), pp. 1-36.

6. *PRU*, IV, p. 294; contra F. C. Fensham en *Studies W. F. Albright* (Baltimore, MD, 1971), pp. 121-135.

7. *PRU*, IV, p. 191; *LM*, p. 137.

8. Habachi, *Kamose*, p. 39.

manos» se peleen. El Bronce final es un período típico de rivalidades y peleas fraternales, esencialmente sobre asuntos de herencia.[9] Los cambios legales y económicos habían erosionado los procedimientos tradicionales asociados a la mecánica transmisión del rol y de los bienes de padres a hijos, con la posición privilegiada del primogénito, dejando cada vez más espacio a la importancia de las cualidades y los logros personales. «No hay primogénito ni cadete», se dice en los documentos testamentarios de la época; la propiedad irá a «aquel que haya honrado (a los padres)».[10] Los documentos legales están llenos de hermanos que se pelean por los derechos hereditarios. Los registros históricos y los cuentos literarios están protagonizados por heroicos hermanos menores determinados a hacerse con el trono de su padre o a desposeer a sus hermanos mayores. La realeza, evidentemente, no es una propiedad que pueda dividirse en partes iguales.

En consecuencia, la metáfora de la fraternidad resulta sumamente conveniente para las necesidades políticas de la época: por un lado, el modelo teórico y bastante idílico del amor mutuo, por el otro las frecuentes peleas y rivalidades endémicas. La propia metáfora puede utilizarse o desestimarse, según las necesidades de la argumentación. Un rey de Amurru pretendía que su fraternidad con el rey de Ugarit no era mera convención sino una realidad física, algo que sabemos que no es cierto:

> Hermano mío, mira: tú y yo somos hermanos. Hijos de un solo hombre somos hermanos. ¿Por qué no habríamos de estar en buenos términos entre nosotros? Cualquier deseo tuyo que me escribas, lo satisfaré; y tú satisfarás mis deseos. Somos una unidad.[11]

Pero cuando las relaciones se hacen particularmente tensas, es fácil rechazar la metáfora y decir que «no es cierta»:

> ¿Por qué habría yo de escribirte en fraternidad? ¿Acaso somos hijos de la misma madre? Así como mi padre y mi abuelo no escribieron al rey de Asiria en fraternidad, tampoco tú me escribas en fraternidad.[12]

El rey hitita ha tenido que aceptar a regañadientes que el rey asirio sea un «gran rey», porque se trata de una definición formal basada en una evidencia factual innegable. Pero rechaza la terminología de la fraternidad, que

9. Además de los casos de Idrimi, Rib-Adda, Hattushili, véase también *HDT*, p. 39; *HDT*, pp. 77-78; *AM*, pp. 68-69; *PRU*, IV pp. 121-122, etc.
10. M. Liverani en *Storia e dossier*, 14 (1988), pp. 22-26.
11. *PRU*, IV, p. 133; Zaccagnini, *Scambio*, p. 110.
12. *KH*, 192; véase el capítulo 4.

es una opción voluntaria con implicaciones de adhesión personal, y rayana en el ridículo si es inadecuada. Pero las ofertas asirias de fraternidad, que alternan con episodios de agresión militar, producen su efecto al cabo del tiempo. Décadas más tarde, Tudhaliya recordará al joven Tukulti-Ninurta, recién llegado al trono, el emotivo último deseo de su padre Salmanasar: «¡Sed (hijos) de un sólo padre y de una sola madre!».[13]

Los reyes egipcios utilizaban con mucha frecuencia la metáfora de la fraternidad en sus tratos con los reyes asirios, sobre todo a la hora de hacerse con sus mujeres. Toleraban la metáfora como un útil diplomático necesario, y toleraban incluso que el rey menor de Alashiya los llamara «hermanos». Pero la plena integración en ese «ambiente de familia» se introdujo en Egipto sólo con el tratado –de iguales– entre Hattushili III y Ramsés II. Tras la conclusión del tratado y del matrimonio, se inició un intenso intercambio de una serie completa de cartas entre los miembros de ambas familias reales: reyes, reinas y príncipes.[14] En estas cartas se destacan las relaciones fraternales y la «unidad» finalmente alcanzada entre los dos países: «Ellos (= los dos reyes) están aliados en una buena alianza, y son hermanos en una buena fraternidad, para siempre»; «aquel día los dos grandes países se convirtieron en un solo país, y vosotros dos grandes reyes os habéis convertido en una sola fraternidad»; «para hacer que dos grandes países se conviertan en un sólo país para siempre».[15]

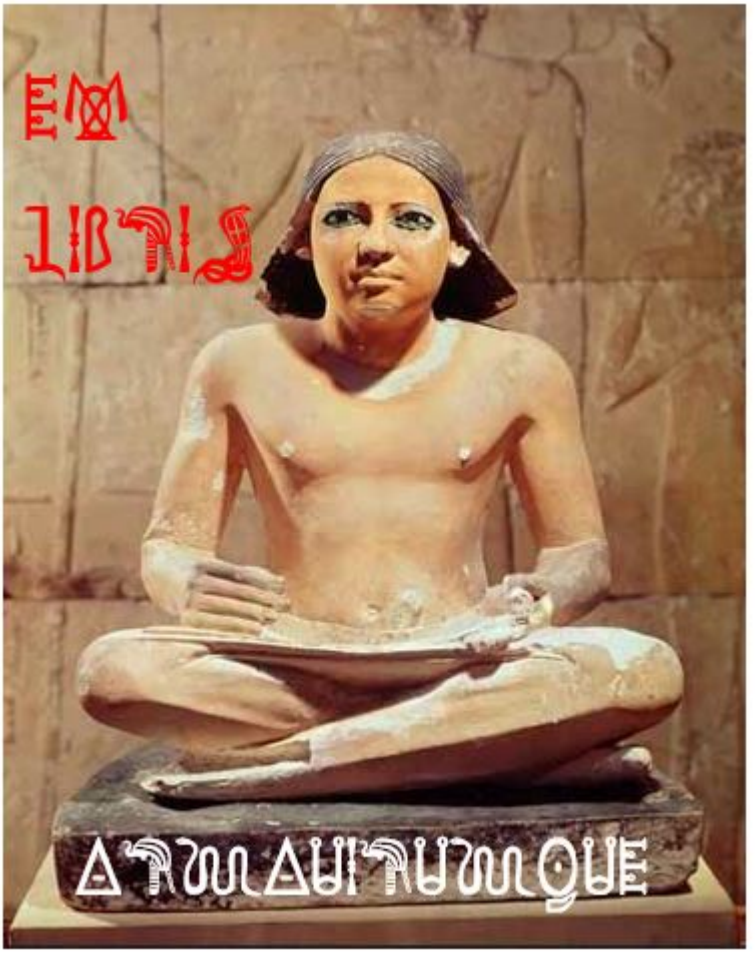
Las implicaciones de esta «unidad» (*ištēnūtu*), posible gracias al intercambio matrimonial y a la fraternidad, son distintas para los hititas y para los egipcios. Para el rey hitita, la idea de *ištēnūtu* hace referencia básicamente a un par de objetos funcionalmente idénticos: por ejemplo, un par de pendientes, un par de zapatos o un par de ruedas.[16] Pero puede evocar también la imagen de unos «hermanos indivisos» que gestionan unitariamente su propiedad común.[17] El concepto es, pues, relativamente banal y fácilmente aceptado. Pero para los egipcios tenía importantes connotaciones ideológicas y teológicas. La «unión de los dos países» (*sm; t;wy*) se produjo en el tiempo mítico del pasado cuando los dioses y los ancestros crearon el funcionamiento del mundo.[18] Egipto se había fundado originalmente a partir de la fusión de dos tierras –el Delta y el Valle– en una unidad política que siem-

13. *KH*, 191.
14. *AIIK*, I-II.
15. *HDT*, p. 122; Edel en *JFK*, 2 (1953), pp. 269, 264-265, 270. Más datos en el capítulo 21.
16. *CAD*, I/J, p. 282.
17. *Ibid.*, p. 282; Kestemont, *Diplomatique*, pp. 446-447, 570-571; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria* (Roma, 1967), pp. 49-50.
18. H. Schäfer en *MDIK*, 12 (1943), pp. 73-95; H. Goedicke en *Mélanges Mokhtar*, I (Cairo, 1985), pp. 307-324; Grimal, *Propaganda*, pp. 317-321.

pre conserva la memoria de su origen y naturaleza dual. Las otras tierras externas son diferentes e incomparables; tienen otro nombre (*ḫ;swt* y no *t;w*, véase el capítulo 1). La sola idea de que Egipto («la unión de ambas tierras *t;w*») pueda convertirse en mitad de una unidad mayor (*ištēnūtu*) donde un país *ḫ;st* desempeña el mismo rol que el otro, significa un peligroso paso hacia la plena aceptación de la simetría.

Tercera parte

CIRCULACIÓN DE BIENES



21. Prioridad y continuidad del modelo redistributivo

Ya decíamos en la Introducción que los modelos de la reciprocidad y la redistribución de Polanyi son más interpretativos que descriptivos de la realidad. No evidencian dos conjuntos separados de hechos, sino que pueden utilizarse alternativamente en referencia a los mismos hechos, lógicamente con objetivos y resultados distintos, y a veces opuestos. Un fenómeno tan complejo y poliédrico como la circulación interestatal de bienes contiene elementos que encajan perfectamente en cualquiera de los dos modelos. Actualmente, se utilizan distintas perspectivas para realizar un análisis riguroso de una situación histórica compleja. Pero este enfoque ya se utilizaba y estaba presente en los documentos antiguos, puesto que presentan las interacciones interestatales desde objetivos y perspectivas que varían según los casos, sin que nunca se nos ofrezca un análisis equilibrado e imparcial por el bien de la «historia». Los documentos escritos relativos al comercio internacional durante el Bronce final no son recopilaciones de «datos» sino interpretaciones de los propios actores.

Las dos situaciones sociopolíticas y económicas básicas que mejor se adaptan al modelo de la reciprocidad y al de la redistribución son respectivamente las relaciones interpersonales y de pequeños grupos (intercambio de dones y de trabajo, ayuda mutua) y la organización administrativa (centralización del excedente a través de los impuestos y la *corvée*), relaciones que desde antiguo ya formaban parte de la experiencia común tanto de los palacios reales como de la población en su conjunto. Un fenómeno complejo e infrecuente como es el comercio interestatal puede entenderse y registrarse según uno u otro modelo. Los escribas de palacio tenían dos soluciones: o ampliar el modelo redistributivo debidamente administrado desde el país interno para incluir las regiones circundantes, o bien –considerando cada estado como una persona – transferir el modelo de la reciprocidad desde su

contexto familiar/aldeano al escenario internacional. Lógicamente adoptaron la primera solución para presentar el intercambio interestatal al público interno, y adoptaron la segunda solución en las relaciones diplomáticas.

Si se piensa en un proceso «evolucionista», entonces el modelo de la reciprocidad se consideraría «más antiguo» en la medida en que se asocia a pequeños grupos y a un contexto pre-estatal. Pero en el Bronce final ambas experiencias políticas y ambos modelos interpretativos formaban parte desde tiempos inmemoriales de la experiencia común, de modo que su presunta prehistoria resulta aquí irrelevante. Y en la clasificación puramente ideológica, el modelo redistributivo tendría un carácter más arcaico, puesto que todos los intercambios de bienes se conciben como dirigidos hacia un único centro, y la única razón de ser de los países periféricos es abastecer al país central de bienes materiales. En cambio, el modelo de la reciprocidad parece más moderno y evolucionado en la medida en que refleja la conciencia de un mundo político policéntrico, en el que los distintos estados centralizan el excedente cada uno por su cuenta. La aplicación del modelo de la reciprocidad al público interno y del esquema redistributivo al público externo es coherente con la diferencia cultural.[1] La visión del mundo del público interno es más simple y conservadora; no tiene conciencia de la existencia y mucho menos del carácter de los países exteriores. En cambio, los círculos palaciegos, inmersos en negociaciones diplomáticas y en actividades comerciales, saben que lejos hay palacios similares y que deben ser tratados como iguales si se quiere preservar los contactos con ellos.

Además, las principales formaciones políticas desarrollaron y utilizaron el esquema redistributivo durante su fase de formación, ya que estaban mucho más interesadas en el consenso interno que en las negociaciones diplomáticas. Por lo tanto, desarrollaron ideologías de interacción interestatal de carácter básicamente redistributivo, mientras que el modelo de la reciprocidad sólo se impondría durante el Bronce medio y sobre todo en el Bronce final, tras la intensificación de los contactos interestales. En los antiguos textos literarios mesopotámicos el modelo redistributivo, arcaico, se utiliza con frecuencia para describir el movimiento de bienes procedentes del mundo entero hacia la capital central. Cabe citar dos ejemplos. Primero, en la «Maldición de Accad», la prosperidad de la capital de Naram-Sin es el resultado de las contribuciones de las cuatro partes del mundo: Sumer al sur, Amurru al oeste, Meluhha al este y Subartu al norte. Todos ellos envían al centro sus productos que llenan los graneros y los almacenes del «lugar central», Ac-

1. Para una interpretación del sistema económico egipcio en términos de la redistribución, véase J. J. Janssen en *SAK*, 3 (1975), pp. 127-185. Sobre el sistema redistributivo medioasirio, H. Freydank en *AOF*, 4 (1976), pp. 127-130.

cad.[2] Segundo, cuando Gudea relata la construcción del templo de Ningirsu, describe los envíos de madera y de piedra procedentes de las distintas montañas de la periferia de Mesopotamia, usando un motivo literario que luego será desarrollado en los manuales de los escribas en forma de largas listas de montañas especializadas en abastecer diferentes clases de madera o de piedra y que incluso reciben el nombre de sus productos característicos.[3] El mundo entero contribuye así a la construcción del templo en su centro, y una vez construido, el templo expresará perfectamente el control universal de su dios (y del soberano de la ciudad) sobre todas las tierras. El paisaje cósmico viene modelado consecuentemente: en el centro de una llanura cultivada y habitada emerge la ciudad donde se ha construido el templo; en torno a la llanura, las montañas son ricas en materias primas, y de las montañas al llano están los ríos que constituyen los canales necesarios para transportarlas. La heroica empresa del rey que gobierna la ciudad consiste en abrir caminos hacia las montañas, recoger las materias primas y llevarlas al centro. En este «mapa mental» el mundo se asemeja a un embudo que asegura la centralización de los recursos. Los intercambios entre los diferentes puntos de la periferia son físicamente imposibles e ideológicamente irrelevantes, y un flujo de bienes materiales «contra corriente», desde el centro a la periferia, sería contrario a ese modelo de embudo. (Los bienes inmateriales de carácter puramente ideológico no están sujetos, evidentemente, a las leyes físicas.)

Durante el Bronce final, la centralización de los bienes procedentes de todo el mundo está muy bien representada. Un ritual hitita para la construcción del templo rememora los mismos principios ya apuntados en los textos de Gudea:

> ¡Mira! Este templo que hemos construido para ti, oh dios (y aquí menciona el nombre del dios para el que lo han construido), no lo hemos construido nosotros, sino que lo han construido los dioses artesanos. Telipinu ha colocado los cimientos. Ea, el rey de la sabiduría, ha levantado los muros sobre ellos. Las maderas y las piedras, las han traído las montañas. El mortero lo han traído las diosas. Ellas han colocado fundamentos de plata y oro: el oro lo han traído do Birunduma, la plata la han traído de Kuzza. El lapislázuli lo han traído del monte Takniyara. El mármol lo han traído de Kanisha. El jaspe lo han traído de Elam. De la tierra han traído la diorita. El hierro negro lo han traído del cielo. Del monte Tagatta, en Alashiya, han traído el cobre (y) el bronce.[4]

2. J. Cooper, *The Curse of Agade* (Baltimore, MD, 1983), pp. 52-53.
3. M. B. Rowton en *JNES*, 26 (1967), pp. 261-277; E. Reiner en *JNES*, 15 (1956), pp. 129-149.
4. *ANET*, p. 356.

La lista de países metalíferos de Ramsés II es muy parecida en cuanto a sus connotaciones, pero diferente en cuanto a los argumentos literarios. Se enumeran veintisiete montañas/países extranjeros, todos ellos con sus productos característicos de acuerdo con el esquema siguiente: «Fórmula pronunciada por la montaña de la malaquita (= el Sinaí) al hijo de Ra, Ramsés: Yo he venido llevando malaquita por millones, en cantidad infinita, en cientos de miles».[5] Lo mismo se afirma en relación con los demás países y sus metales o piedras: cobre de Asy y Alashiya, lapislázuli de Hatti, plata de Sangara (Babilonia), etc.

A otro nivel y en otro contexto, encontramos la misma idea básica en un párrafo de las misceláneas de los escribas de Ramsés:

> Aplícate con extremo celo, firmeza y eficiencia para preparar las cosas ante (la llegada del) faraón, tu buen señor, a saber: (sigue una larga lista, que incluye:) aceite dulce, aceite *dfi* de Alasia, el más fino aceite *qdwr* de Hatti, aceite *ỉnb* de Alasia, aceite *nkfir* de Sangar, aceite *knnỉ* de Amurru, aceite *gt* de Tahsy, y aceite de Naharina...[6]

En este caso el contexto es un modelo de carta administrativa, tan decidida a demostrar los conocimientos del escriba en materia de terminología técnica que el resultado es una lista interminable de productos. El afán del escriba por controlar la terminología de la realidad es un eco del afán egipcio por hacerse con el control económico del mundo.

Pero la formulación egipcia más característica del modelo redistributivo se encuentra en las inscripciones conmemorativas. La utilización de este modelo es tan habitual que bastará con un ejemplo, un texto de Amenofis III donde el modelo se estructura según los cuatro puntos cardinales. El dios Amón habla al rey:

> Cuando vuelvo mi rostro hacia el sur, hago un prodigio para ti: hago volverse hacia ti a los perversos jefes de Kush, portando sus tributos en la espalda.
>
> Cuando vuelvo mi rostro hacia el norte, hago un prodigio para ti: hago venir a ti las tierras de los confines de Asia, llevando consigo todos sus tributos en la espalda...
>
> Cuando vuelvo mi rostro hacia el oeste, hago un prodigio para ti: hago que captures a los tehenu (para que) no quede ninguno de ellos...

5. *KRIT*, II, 234; J. Vercoutter, *L'Égypte et le monde égéen préhellénique* (Cairo, 1956), pp. 89-95 y 139; *Kush*, 7 (1959), pp. 130-133.

6. *LÄM*, p. 200. Sobre los aceites asiáticos Helck, *Beziehungen*, pp. 398-402; M. Görg en *SAK*, 11 (1984), pp. 219-226.

> Cuando vuelvo mi rostro hacia el este, hago un prodigio para ti: hago venir a ti las tierras de Punt, llevando todas las fragantes y dulces maderas de sus países para implorar paz con ellos y un soplo de vida.[7]

Todos los elementos característicos del modelo se hallan aquí representados: la división cuatripartita del mundo como expresión de la totalidad; la centralización de las materias primas y de la fuerza de trabajo; la misma consideración que se otorga al tributo, el intercambio ocasional y el botín; y la recompensa puramente ideológica de la «vida» (véase el capítulo 26).

Este tipo de textos pretenden situar en primer plano el poder generalizado y absoluto del rey central, que es capaz de drenar contribuciones del mundo entero. Los títulos reales resumen esta idea básica, como se aprecia en los epítetos de Tukulti-Ninurta: «aquel que recibe el pesado tributo de las cuatro partes del mundo en su ciudad Assur» o «aquel que recibe el tributo de (todas) las tierras desde la salida del sol levante hasta el sol poniente».[8]

Gracias a esta adquisición centralizada, los diversos elementos de los países extranjeros se convierten en elementos funcionales en una perspectiva cósmica, emergiendo de un caos donde la diversidad significa confusión. Los países extranjeros tienen diferentes materias primas precisamente para poder abastecer al país central de toda la gama de productos susceptibles de satisfacer su compleja gama de necesidades. La polarización centrípeda de la periferia otorga a cada punto de esa misma periferia un rol muy concreto en un mundo estructurado, un rol lógicamente de subordinación respecto al centro. Los países extranjeros, tomados individualmente, con sus «monocultivos», no son autosuficientes, no pueden sobrevivir por sí mismos. ¿Cómo puede un país sobrevivir produciendo sólo malaquita, o incienso o madera de cedro?[9] El país central, al recibir y coordinar toda la gama de productos, es el único país destinado a vivir, para luego redistribuir la «vida» a la periferia.

7. *KRIT*, IV, p. 4. Sobre este texto y su reutilización por Seti I (*KRIT*, I, 10), Ramsés II, Ramsés III, véase Grimal, *Propagande*, pp. 454-466.

8. *RIMA*, I, pp. 272 y 275; *ERAS*, pp. 154-155.

9. O. van der Plas, *L'hymne à la crue du Nil*, I (Leiden, 1986), p. 137: «Il n'est personne dont la main tisse de l'or; il n'est pas d'homme qui s'énivre d'argent; on ne mange pas du vrai lapis-lazuli; l'orge est la base du bien-être!» («No hay nadie con manos que tejan con oro; no hay hombre que se embriague de plata; no se come auténtico lapislázuli; ¡la base del bienestar es la cebada!»).

22. La intervención del modelo de la reciprocidad

La aplicación del modelo redistributivo a las relaciones internacionales resulta más fructífera en el marco de estados imperialistas que extienden su influencia a la periferia e imponen relaciones de intercambio desequilibradas. El modelo, pues, es especialmente propicio para abordar los textos procedentes de los grandes estados centralizados rodeados de socios menores, como por ejemplo los antiguos estados mesopotámicos, Egipto, el imperio neoasirio y el aqueménide. En cambio, cuando las relaciones internacionales son más equilibradas y las perspectivas ideológicas entre los estados vecinos son análogas, el mejor instrumento para tratar los contactos interestatales es el modelo de la reciprocidad. En el periodo de formación del Bronce medio, éste modelo se halla plenamente vigente y operativo en la región siromesopotámica,[1] y en el Bronce final en todo el Próximo Oriente.[2]

Los textos de la época insisten sobre todo en enfocar todas las relaciones internacionales según la perspectiva del espejo: lo que es válido en una dirección debe aceptarse como igualmente válido en la otra dirección. Ya se ha mencionado que este esquema mental encuentra su mejor traducción en el modelo literario de la simetría, utilizado en los tratados internacionales y documentos afines (capítulos 5 y 16). Lo mismo cabe decir del intercambio de bienes materiales, planificado y preparado a partir de declaraciones simétricas: «Cualquier cosa que desees de mi país, escríbemelo y te la llevarán; y cualquier cosa que yo desee de tu país, yo te lo escribiré y ellos me la traerán».[3] La expresión máxima de la simetría es poner los recursos propios a

1. C. Zaccagnini en *Studi F. Pintore* (Pavia, 1983), pp. 189-253.
2. Estudio en profundidad en Zaccagnini, *Scambio*.
3. *EA*, 6, 35; véase asimismo *PRU*, VI, 16; *Ug.*, V, p. 92; etc.

disposición del interlocutor: «Esta tierra es la tierra de mi hermano, y esta casa es la casa de mi hermano».[4]

La mayoría de declaraciones de reciprocidad aparecen en documentos escritos en el momento más crítico de una alianza, es decir, en la fase inicial; luego los intercambios proseguirán según esas mismas líneas programáticas. Aunque el inicio efectivo de una relación completamente nueva casi nunca se registra, excepcionalmente se documenta en la primera carta de Assuruballit a Amenofis IV.[5] En efecto, en el corpus de Amarna se menciona la asunción de una relación o alianza por parte de Amenofis IV tras su entronización,[6] explicitando su confirmación de la amistad tradicional que había mantenido el antiguo rey, si no a un nivel superior, al menos al mismo nivel anterior:

> Porque mis padres y tus padres establecieron buenas relaciones entre ellos, se enviaron mutuamente bellos dones y nunca negaron al otro la petición de cosas bellas. Ahora mi hermano me ha enviado como don (solamente) dos minas de oro. Si el oro es abundante, mándame tanto como tu padre; si es escaso, mándame al menos la mitad de lo que habitualmente mandaba tu padre.[7]

El procedimiento para confirmar la alianza se basaría en una costumbre establecida. «Es costumbre que cuando los reyes asumen la realeza, los reyes sus pares les manden dones adecuados: una prenda regia y aceite puro para la unción».[8] Pero a cambio de sus dones especiales al nuevo rey, estos nuevos aliados que ha heredado esperan en reciprocidad contra dones sustanciosos que demuestren su buena disposición para proseguir los intercambios. Ninguna relación de amistad es posible si no viene refrendada por un adecuado tráfico recíproco de bienes materiales: «Entre reyes hay amistad, paz y buenas relaciones (si) hay abundancia de piedras (preciosas), abundancia de plata y abundancia de oro».[9]

Ahora bien, aunque la fraseología es bastante noble, con palabras de «amor» y de «fraternidad» apelando a la recíproca satisfacción de los deseos y eludiendo cuanto pueda ofender a la otra parte,[10] se aprecia inmediatamente una cierta impaciencia y una cierta decepción ante el excesivo retraso de los envíos pertinentes. Desde el principio el interés material es mani-

4. *EA*, 19. Más ejemplos en Zaccagnini, *Scambio*, pp. 100-108.
5. *EA*, 15-16; véase P. Artzi en *Bar-Ilan Studies in History* (Ramat-Gan, 1978), pp. 25-41.
6. Zaccagnini, *Scambio*, pp. 59-61, 139-145.
7. *EA*, 9; *EA*, 41.
8. *HDT*, p. 140.
9. *EA*, 11.
10. Capítulo 19; Zaccagnini, *Scambio*, pp. 109-117.

fiesto, y el ostentoso interés por el prestigio mutuo, tan evidente en estos mensajes, parece no ser más que un intento de maquillar una negociación comercial. En el corpus de Amarna, que trata de las relaciones entre el faraón, de orientación centralista, y los reyes asiáticos, orientados a la reciprocidad, este malestar resulta particularmente claro. Según la costumbre, el nuevo interlocutor, Amenofis IV, para asegurarse una buena acogida en el «club», debería mostrarse especialmente generoso con sus aliados, pero no es ésta su inclinación natural ya que su interés por esa alianza es mucho menor que el de sus nuevos socios.

A diferencia de los bienes que envía un rey tributario, que contribuyen a realzar el prestigio de quien los recibe, los bienes enviados en el marco de una alianza basada en el intercambio de dones realzarían el prestigo de quien los envía. Por eso el interés práctico, económico, de recibir el máximo posible y enviar lo menos posible debe ocultarse bajo la apariencia de fingirse más preocupado por el prestigo del otro que por el suyo propio. Un gran rey —se sugieren el uno al otro – tiene que ser generoso, si no perderá su prestigio. Tushratta describe la reacción de sus funcionarios de palacio al descubrir que el cargamento egipcio no contenía oro: «Se lamentaron muchísimo: "¿Esto es todo lo que han mandado? ¡No hay oro!". Y dijeron: "En Egipto el oro abunda más que el polvo, y tu hermano te ama tanto. ¿Qué clase de hombre es, que te ama pero que sólo te envía esto?"».[11] El mismo problema se documenta en una carta del prefecto de Qadesh al rey de Ugarit: «Yo he dicho a mis hermanos: "Un gran rey me ha tomado (como aliado) y me ha favorecido". Entonces que mi señor no me avergüence en presencia de mis hermanos. ¡Que lo que mi señor tiene que ofrecer a su siervo, que lo dé (realmente)!».[12]

Otro procedimiento, más bien alejado de las reglas de la reciprocidad, consiste en minimizar el valor de los suministros de la otra parte comparándolos con los abundantes recursos que posee. La habitual ostentación de la riqueza del propio país se invierte cuando se aplica a la riqueza del otro: dices que el oro en Egipto es tan abundante como el polvo, de modo que no te cuesta nada extraerlo y enviarlo en grandes cantidades. Porque dado el escaso valor del oro, debido a su abundancia, sólo los grandes cargamentos son dignos de un gran rey. De nuevo se aplica el argumento del prestigio a la otra parte: si eres un gran rey, si tu país es rico, si el oro es realmente tan abundante como pretendes, actúa en consecuencia.

Cuando se incorpora un nuevo miembro al limitado espacio del intercambio internacional de dones, los miembros existentes se sienten amena-

11. *EA*, 20.
12. *Ug.*, V, pp. 118-119.

zados y tratan de desacreditarlo. El rey cassita cree que Assur-uballit está demasiado abiertamente interesado en los aspectos materiales del intercambio y se olvida de la cuestión del prestigio: se comporta como un mercader, no como un rey: «Yo no te he enviado a los asirios, mis siervos: ¿por qué han ido a tu país por su propia iniciativa? Si te preocupas por mí, que no concluyan ninguna venta allí, ¡échalos con las manos vacías!».[13] El intento de denigrar a los asirios es evidente, pero el argumento que utiliza no está exento de razón. En el corpus de Amarna, además de las cartas asirias, sólo las cartas de Alashiya evidencian ese mismo interés por los aspectos utilitarios de la relación. Dice el rey asirio: «(Lo que me has enviado) no basta ni para cubrir los gastos de los viajes de ida y vuelta de mis mensajeros».[14] Y el rey de Alashiya pide abiertamente que le paguen: «La gente de mi país protesta por la madera que el rey de Egipto ha tomado de mí: hermano mío, ¡págame el precio!».[15] Las antiguas y sólidas actividades comerciales entre Asiria y Alashiya, y su firme posición como países productores o intermediarios de materias primas (el cobre chipriota, el estaño iraní) se reflejan en la centralidad que adoptan en las cartas asirias y chipriotas los asuntos comerciales y prácticos (la rapidez de los viajes, por ejemplo) en detrimento de la ideología del don y de las relaciones fraternales.

Pero la mera valoración comercial de los bienes suministrados no favorece las relaciones políticas, que como tales contienen un cierto juicio moral, una cierta dosis de desacuerdo y una continuidad en el tiempo que sólo se logran mediante la búsqueda perenne de un equilibrio a través de unos contactos que —a corto plazo— pueden ser desequilibrados. Ciertamente el modelo del trueque puro y simple existe, y en el Bronce final es un procedimiento bien documentado cuando dos individuos quieren resolver sus asuntos:

> Yo he fundido el cobre. Lo he fundido para los asnos del hijo de Agalilu. De modo que lo he fundido. Tú debes proporcionar los asnos, y yo suministraré el cobre. Que venga Ba'lalu, y que jure sobre el precio de los asnos y que se lleve el cobre.[16]

> Lo que ha dado el dibujante Neferhotpe a Haremwia: una estela de madera de Nofreteroy, mientras que él me ha dado a cambio un arcón. Además yo he decorado para él dos sarcófagos a orillas del río y él ha hecho para mí un lecho.[17]

13. *EA*, 9.
14. *EA*, 16.
15. *EA*, 35.
16. *Ug.*, V, pp. 143-144.
17. J. Janssen, *Commodity Prices from the Ramessid Period* (Leiden, 1975), p. 510.

Pero este modelo de trueque no sirve para la interacción política y su finalidad: en el dar y el recibir no hay prestigio, y la lucha por él no ha lugar. Es mucho más pertinente el modelo del intercambio de dones porque contiene en sí mismo la contradicción entre el mundo real y las normas morales. Lo que verdaderamente importa es el propio interés, pero la norma impone mostrar preocupación por el interés del otro. El objetivo real es obtener bienes pero la norma dice que lo más importante es darlos. Esta contradicción genera un interminable proceso de regateos bajo la apariencia de una competición en generosidad. Las negociaciones entre ambos interlocutores se prolongan durante toda su vida, e incluso se transmiten y se legan a sus hijos respectivos; a medio camino entre la hostilidad y la amistad, siempre están al filo de la ruptura o del pacto. El valor económico de los dones probablemente «no basta ni para cubrir los gastos de los viajes», como Assuruballit comprende de inmediato, y los mensajeros portadores de esos dones son retenidos durante años sólo para demostrar quién es el más fuerte o el menos interesado. Pero la importancia política de estas negociaciones aparentemente inútiles es considerable: manteniendo el contacto entre los grandes reyes, toleran una descarga moderada pero continua de agresividad, una cierta «sublimación» de un posible enfrentamiento militar.

En el corto plazo, el intercambio desequilibrado de dones, al propiciar la continuidad del contacto, garantiza mucho mejor el mantenimiento de las relaciones políticas que el intercambio simétrico o el trueque, que es por definición un intercambio equilibrado. Y es evidente que el intercambio desigual de dones también es preferible a un rechazo del intercambio:

> Tus mensajeros han venido tres veces sin que tú les hagas llevar algún bello don. Por eso yo no hago que (mis mensajeros) lleven bellos dones para ti. Como no hay nada precioso para mí, tampoco hay nada precioso para ti.[18]

Parece un juego propio de niños, pero es sólo un nuevo intento de obtener «más», al que seguirán otras cartas con más acusaciones y más recriminaciones, pero seguramente también otros dones. Si este «tratamiento homeopático» de la guerra se interrumpiera, tendría consecuencias graves porque significaría la guerra de verdad.

18. *EA*, 10.

23. ACUMULACIÓN *VS.* CIRCULACIÓN

El modelo de la redistribución y el de la reciprocidad imponen normas de comportamiento diferentes, incluso opuestas. En el primer modelo, se celebran las importaciones pero prácticamente se olvidan las exportaciones: el influjo de bienes procedentes de la periferia es una señal de poder (véase el capítulo 21) y una condición fundamental para el funcionamiento ejemplar del estado. En Egipto sobre todo, este síndrome se refleja en importantes composiciones literarias, como la sexta *stanza* de los «Mil Cantos en Honor de Amón»,[1] así como en importantes documentos administrativos, como las interminables listas de bienes de importación contenidas en el Papiro Harris.[2] Basten dos ejemplos extraídos de textos normales para ilustrarlo:

> Todas las tierras y todos los países extranjeros vienen con sus dones, con sus hijos, con sus caballos, plata y cobre en gran cantidad, puro marfil, sin límite conocido para estos países extranjeros.[3]

> Grande es tu poder, oh buen dios... estas provisiones son más grandes que las de todos los países: una cosa así nunca antes se ha visto desde los tiempos de los antepasados, de los reyes que nos precedieron. ¡Se ha realizado por ti, señor nuestro![4]

Si esa insistencia en los bienes que se reciben es significativa, también lo es el completo silencio sobre los bienes que salen. Como en ningún momento se mencionan las «exportaciones» –aparte del «soplo vital» puramente

1. E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (Turín, 1969), pp. 396-397.
2. *ARE*, IV, 182-412; H. D. Schadel, *Die Listen des grossen Papyrus Harris* (Glückstadt, 1936).
3. *EHR*, IV, p. 19.
4. *EHR*, I, p. 46.

ideológico (véase el capítulo 25), ni la cuestión del consumo, el proceso que de ello se deduce es sencillamente un proceso de acumulación. Cada objeto que entra se acumula, se almacena y se exhibe, como símbolo de prosperidad y de poder, y como garantía de un futuro feliz. Los textos y las representaciones icónicas coinciden en describir un cuadro utópico:

> Sus talleres estaban llenos de esclavos de los hijos de los reyes de países extranjeros, capturados por Su Majestad. Sus almacenes estaban llenos de bienes, en cantidad incalculable... Sus rebaños eran como la arena de la orilla del mar, y se contaban por millones... Su plata, su oro, sus rebaños y las piedras preciosas de sus tierras eran millones, cientos de miles, decenas de miles.[5]

Se puede resumir el modelo ideal del soberano en un solo epíteto, «Él es un rey que toma, pero del que nadie toma».[6] Y el modelo del funcionario estatal debe seguir el consejo: «¡aumenta tu contribución cada año!».[7]

El ideal de la reciprocidad es completamente distinto. No se trata de un ideal de equilibrio (que será la realidad, pero no la norma ideal), sino de una exigencia de generosidad a la hora de dar y de total desinterés a la hora de recibir. El único acto moralmente relevante es el dar, y el contra don vendrá automáticamente, tanto si nos interesa como si no. En la correspondencia diplomática, el comportamiento óptimo es el del rey de Alashiya o el que promete el rey de Mitanni: «¡No (me) compares con el rey de Hatti ni con el rey de Babilonia! En cuanto a mí, cualquier don que desees enviarme, yo te lo devolveré con creces»;[8] «cuanto mi hermano desee para su casa, que me lo escriba y lo tome. En cuanto a mí, yo daré diez veces lo que mi hermano desea».[9]

En la competición por el prestigio, tanto los rivales como los aliados deben superarse en generosidad: «La dote de mi hija es mayor que la de la hija del rey de Karduniash o del rey de Zulabi».[10] Aquellos que no respetan las reglas son merecedores de una censura moral y social: «¿De verdad mi hermano no posee nada? Si el hijo del dios Sol, o el hijo del dios de la tempestad no tuviera nada, o si el mar no tuviera nada, también tú podrías no tener nada. Pero, hermano mío, ¿deseas hacerte rico a mis expensas? ¡Esa no es una conducta digna ni bella!».[11]

5. Lanton, *Terminology*, p. 9 (n. 5); se podría fácilmente ofrecer muchos más ejemplos.
6. *EHH*, I, p. 2.
7. *LEM*, pp. 139, 185.
8. *EA*, 35.
9. *EA*, 19.
10. *AHK*, 51.
11. *HDT*, p. 127.

A la hora de valorar la generosidad, debe tenerse en cuenta la riqueza relativa de las partes. Los pares deben competir al mismo nivel, pero si el rey participa en un circuito ceremonial con sus súbditos, no puede limitarse a igualar los dones que ellos le ofrecen. Un ritual hitita establece que el rey ha de devolver diez veces el valor de las ofrendas anuales que le hacen sus cortesanos.[12] La aplicación extrema del modelo de la generosidad —un gesto de generosidad pura— adopta la forma de un don que se realiza sin esperar nada a cambio, incluso cuando existe una negativa previa. Claro que es sólo un argumento retórico y una técnica negociadora: «Hermano mío, ¿por qué no me has enviado una mujer? Y ahora, como no me has enviado una mujer ¿acaso debería yo rehusarte también una mujer? ¡No! Tengo hijas y no te las negaré».[13]

Tampoco es difícil encontrar formulaciones de reciprocidad entendida como generosidad en el dar en textos no oficiales, que son los que mejor reflejan las costumbres y los valores comunes. Están, por ejemplo, el elogio funerario del hombre «que daba por millones y calculaba en miles»,[14] y el reproche de egoísmo: «Tú eres particularmente rico, pero no das nada a nadie».[15] O declaraciones sobre la expectativa de un contra don mayor: «Lo que se da pequeño, vuelve aumentado»; «duplica los bienes que tu madre te dio»; «toma dos, da tres».[16]

Por lo tanto, en la perspectiva de la reciprocidad la riqueza puede ser una recompensa inesperada de un acto de generosidad pero sin buscarla deliberadamente. Se censura la acumulación de bienes, y la literatura erudita babilónica le augura un final trágico: «El nuevo rico que atesora bienes, el rey lo echará a las llamas antes de su tiempo».[17] En los «ejemplos admonitorios» hititas también se condena abiertamente la acumulación egoísta: «En la tierra de Arzawa había un tal Nunnu de Hurma. No daba plata ni oro, y todo cuanto obtenía lo guardaba para él en su casa».[18] No sorprende que al final del relato, Nunnu sea asesinado, un justo castigo por una conducta tan antisocial.

Es fácil advertir el distinto marco sociopolítico de ambos modelos de conducta. La idea de la acumulación suele detectarse fundamentalmente a niveles oficiales, la idea de la generosidad en la conducta personal. Lo cual sig-

12. A. Archi en *RSO*, 52 (1978), pp. 19-26.
13. *EA*, 4.
14. *ICIH*, IV, p. 17.
15. M. Guilmot en *CdÉ*, 40 (1965), pp. 235-248.
16. *AEL*, II, pp. 139, 141; S. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* (Tübingen, 1973), p. 99.
17. *BM*, II, pp. 808-809.
18. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König* (Wiesbaden, 1967), p. 162.

nifica que el estado (el palacio real, el templo) se encarga de la acumulación, y que su prosperidad y su eficacia dependen de su capacidad para atesorar riqueza para el futuro. En cambio, los miembros individuales de la comunidad deben ser generosos y desinteresados. El modelo general es el de una circulación continua y equilibrada en la base de la pirámide sociopolítica y una acumulación en el vértice. La concentración del excedente es monopolio del estado; las células individuales de la comunidad deben mantener un equilibrio recíproco a través del intercambio de bienes y la ayuda mutua.

Ambos procedimientos, tan diferentes entre sí, son uno y otro soluciones a un mismo problema: la escasez de bienes, la amenaza del hambre. En una sociedad estratificada, la solución es el almacenamiento central de bienes de reserva: cuanto más cuantiosos tanto mayor será la sensación de seguridad. En caso necesario, el granero común se abrirá y dará comida a todo el mundo. Pero en lo personal y familiar, la solución es el recurso a la ayuda mutua entre parientes y vecinos: quien posee algo debe compartirlo, para así poder recibir de los demás en momentos de penuria.[19] Por lo tanto, la acumulación y la generosidad operan en dos contextos sociales distintos, y en ellos la valoración positiva y negativa de la acumulación no se contradice.

Además del contexto sociopolítico, también el marco literario confirma que ambos modelos contienen elementos complementarios, pero que ni el uno ni el otro describe la realidad en un sentido «narrativo». Los textos oficiales que describen la abundancia de los almacenes centrales son claramente utópicos, aunque pretenden que el rey ha realizado el modelo ideal. Las imágenes idílicas de la acumulación regia pretenden asegurar a la población que el soberano reinante es capaz de realizar, aquí y ahora, un abastecimiento ilimitado, lo cual está muy lejos de la experiencia común de todos. Pero también los «sabios» consejos sobre la circulación y la generosidad son utópicos, pero no por su triunfalismo y sus extravagantes promesas, sino por los reproches, las instrucciones y las normas que contienen. El abismo entre la imagen y la realidad viene colmado en el primer caso mediante la perspectiva optimista de que el cuadro ideal pronto será realidad, y en el segundo caso mediante el pesar por no haberlo realizado en el pasado reciente.

Aunque la acumulación y el intercambio expresan dos modelos contrapuestos, ambos se contraponen al consumo, una noción que en el Próximo Oriente antiguo, a diferencia de las modernas ideologías del mercado, nunca aparece idealizada. Un modelo de consumo ilimitado sólo era imaginable en aquellas sociedades dotadas de bienes superabundantes, mientras que las sociedades que sufren escasez endémica tratan de ocultar el (inevitable) momento del consumo y del uso. La acumulación anormal y la incesante circu-

19. J. J. Janssen en *JEA*, 68 (1982), pp. 253-258.

lación no son más que exorcismos contra las malas perspectivas de escasez y de hambre. El único derroche que la sociedad es capaz de idealizar como algo positivo y necesario son las ofrendas de culto, pero que en realidad no son «pérdidas» sino «inversiones positivas» y, como tales, susceptibles de ser ricamente recompensadas en el futuro según las típicas normas de la circulación interpersonal. Y lo que se espera a cambio es proporcional a la inmensa diferencia de rango y de poder que separa a los humanos de los dioses. A cambio de nuestras ofrendas de comida o primeros frutos, los dioses, desde su elevada posición, deberán devolverlas por diez, cien o mil veces su valor.

24. AUTOSUFICIENCIA *VS.* INTERDEPENDENCIA

En su forma extrema, el modelo redistributivo es un modelo de autarquía: todo lo necesario se puede encontrar dentro del *oikos*, ya sea la unidad familiar o el estado. Si, pese a todo, resulta insoslayable la adquisición de determinados productos en el exterior, el estado central cuenta con dos medios para superar la dificultad ideológica que ello entraña. El primero, mediante la descalificación de los bienes foráneos tachándolos de burdas «materias primas» que sólo adquieren valor una vez procesadas y utilizadas por el único país civilizado. El segundo, considerando la adquisición de bienes extranjeros como evidencia de «nuestro» dominio sobre el mundo entero, lo que permite no sólo reafirmar la propia autosuficiencia sino ampliarla.

En cuanto a la práctica del intercambio de bienes, contrasta tan drásticamente con el modelo autárquico que incluso las partes implicadas lo mencionan, sobre todo cuando el deseo de interacción y la pretensión de autosuficiencia son distintas en ambos interlocutores. En su respuesta al rey de Egipto, que al parecer había alardeado de ser autosuficiente, el rey de Babilonia le dice:

> Como me dicen que en el país de mi hermano hay de todo y que mi hermano no necesita nada, entonces también en mi país hay de todo y yo tampoco necesito nada. Pero es una buena cosa, heredada de los tiempos antiguos, de los reyes anteriores, enviar dones el uno al otro. ¡Que esta costumbre se mantenga entre nosotros![1]

Cabe observar de todos modos que Egipto, que disponía no sólo de recursos propios sino también de productos exóticos de Nubia y de Siria-Palestina, era en verdad autosuficiente. Por eso el faraón manifiesta escaso interés

1. *EA*, 7.

por los intercambios con los reyes asiáticos, y negocia con evidente fastidio. En cambio, los reyes asiáticos dependen de Egipto en cuanto a oro, marfil, ébano, incienso y a todos los demás productos de África, y por eso muestran un interés mucho mayor por el sistema de intercambios, como se aprecia en el tono de sus peticiones, mezcla de cierta urgencia y de autohumillación.

Pero el caso de las mujeres, evidentemente sin relación alguna con las diferencias ecológicas o mercantiles, demuestra que la posición egipcia tiene un fundamento más ideológico que económico, o que la tradicional autosuficiencia egipcia en bienes materiales ha propiciado una perspectiva ideológica extensible a productos no influidos por la escasez o por el acceso restringido. La posición egipcia se resume en la afirmación: «Desde los tiempos antiguos una hija del rey de Egipto no ha sido dada nunca a nadie».[2] La respuesta asiática es que que todos los países son autosuficientes en cuanto a mujeres, y por lo tanto la afirmación del faraón significa una negativa a aceptar la paridad de rango, una plena fraternidad:

> La hija de Babilonia o la hija de Amurru que yo, la reina, he tomado (como nueras), ¿no han sido acaso motivo de orgullo para mí ante el pueblo de Hatti? Yo he hecho esto: he tomado como nuera a la hija extanjera de un gran rey. Y si algún día sus mensajeros vienen a mis nueras, o si viene un mensajero de sus hermanos o hermanas, ¿no es eso acaso también motivo de orgullo para mí? ¿Acaso no tenía yo una joven del país de Hatti? ¿Acaso no he hecho esto por causa de mi reputación? ¿Acaso mi hermano no tiene mujeres? ¿No será que mi hermano no quiere hacerlo por consideración a la fraternidad? Pero si lo haces, será como (lo que ha hecho) el rey de Karduniash: ¿acaso no ha desposado una hija del gran rey, el rey de Hatti, el poderoso rey? Y si tú dices «El rey de Karduniash no es un gran rey», entonces mi hermano no conoce el país de Karduniash ni su rango.[3]

Está claro que los intercambios están en función de los contactos políticos y no a la inversa: poseen sobre todo un valor social en la sociedad internacional de la época y en el país de cada una de las partes. La reina de Hatti puede alardear de nuera babilonia ante la población interna y ante su homólogo extranjero.

Las negociaciones se centran básicamente en los problemas de rango y de prestigio, pero el prestigio en el interior del propio país parece ser más importante que el prestigio ante el socio exterior. Si quieren obtener bienes valiosos de países extranjeros, los reyes asiáticos han de pedir e incluso implo-

2. *EA*, 4. Pintore, *Matrimonio*, pp. 11-12 ya expresaba sus dudas sobre la motivación económica del rechazo faraónico de la reciprocidad. Sobre la endogamia real egipcia, J. Černy en *JEA*, 40 (1954), pp. 23-29; W. Helck en *CdÉ*, 87 (1969), pp. 22-25.

3. *HDT*, p. 128.

rar. Al admitir claramente su estado de necesidad, tienen que desviarse del discurso autosuficiente y adoptar una vía relativamente humillante.[4]

La única forma de pedir algo sin menoscabar el propio prestigio es sugerir que su necesidad es excepcional. Así aún puede proclamarse de manera plausible una autosuficiencia general. De esta manera, Assur-uballit reclama oro porque está construyendo un nuevo palacio; Tushratta necesita oro para el monumento funerario de su abuelo; Kadashman-Enlil y Burna-Buriash piden oro porque han empezado las obras de un nuevo edificio. En el periodo abarcado por el archivo de Amarna, los pretextos son siempre los mismos, e incluso pasan de padres a hijos, pero es sólo una formalidad. De acuerdo con esta ficción, el oro se pide en grandes cantidades, pero debe enviarse inmediatamente o nunca, ya que el prestigio exige que la petición se asocie a una empresa concreta y no a un afán general de riqueza. La negativa formal a aceptar el oro porque ha llegado demasiado tarde para el cometido para el que se pidió resulta totalmente increíble en términos prácticos:

> Si dentro de este verano, en los meses de Tammuz o de Ab, me envías el oro del que te he escrito, entonces te daré a mi hija. Por lo tanto, envía el oro según tu voluntad. Pero si no me mandas el oro (a tiempo) para que yo pueda acabar la obra que he emprendido, ¿por qué habrías de enviármelo (después)? Cuando la obra que he emprendido esté acabada, ¿qué podría hacer con el oro? Aunque me envíes 3.000 talentos, no los aceptaré, te los devolveré y no te daré a mi hija.[5]

Sospechamos que un trato tan humillante podría aparecer reformulado más tarde en las inscripciones conmemorativas de la finalización del nuevo palacio como una demostración del poder del rey para obtener materiales preciosos de países remotos, para admiración y asombro de su propio público.

Básicamente, el nivel normal de subsistencia depende de los recursos internos, mientras que los items de prestigio son, en general, fruto del intercambio. Durante el Bronce final toda la parafernalia utilizada como símbolo de status (carros y caballos, armas, joyas, prendas, etc.) circula ampliamente entre las elites de palacio. El valor que se otorga a un objeto «al estilo del país X» o «producto del país Y» está muy extendido.[6] La posesión de un objeto así demuestra la pertenencia a la clase alta e implica contactos con aliados o socios remotos. Es, pues, un símbolo de status tanto dentro como fuera del país. El plus de prestigio que aporta a los reyes de igual rango es tal que

4. Liverani en R. Cohen y R. Westbrook (eds.), *Amarna Diplomacy* (Baltimore, MD, y Londres, 2000), pp. 23-26.

5. *EA*, 4.

6. I. Vincentelli en *OA*, 11 (1972), pp. 133-135.

un objeto foráneo de especial valor se reutilizará como don a otro aliado, y su procedencia incrementará su valor:

> En cuanto al don del rey de Ahhiyawa del que me has escrito, yo no sé si el mensajero te ha llevado algo o no. Pero he tomado un vaso ceremonial de plata y uno de fino oro de Egipto, y te los he enviado. Ahora mándame alguno que tú consideres adecuado.[7]

Las materias primas, por mucho que se valoren, no dejan de ser productos «periféricos», y por lo tanto encajan perfectamente con el modelo centralista. Pero el gusto por los productos foráneos de fina factura y el valor dado a los conocimientos y capacidad extranjeros en determinados ámbitos de actividad revelan una visión policéntrica del mundo cultural. Algunos países extranjeros, algunos palacios reales remotos, pueden ser tan buenos como los propios, e incluso mejores en ciertas cosas. A la circulación de objetos se añade una circulación de artesanos y de personal especializado, ya que ciertas competencias intelectuales no pueden circular en los productos acabados sino que deben aplicarse *in situ*. Los médicos y magos de origen egipcio y babilónico son los más apreciados;[8] los escultores y los escribas también pasan de un palacio a otro.[9] El palacio que los ofrece incrementa su prestigio pero (con frecuencia) pierde al especialista para siempre, «prestado» a un colega lejano y nunca devuelto.

A veces no basta ni el mejor especialista del mundo. Cuando la hermana ya anciana de Hattushili queda encinta, creen que la única esperanza de un parto regular reside en algún famoso médico de Egipto. Pero la respuesta es desalentadora:

> Lo que mi hermano me ha escrito sobre su hermana Matanazi: «Que mi hermano envíe un hombre que prepare medicinas para ella, para que pueda parir», así me escribió mi hermano. Pero yo contesto a mi hermano: mira, Matanazi, hermana de mi hermano, el rey tu hermano (= yo) la conoce: tiene ya 50 o 60 años. Mira: una mujer que ha cumplido 50 o 60 años, ellos no pueden preparar ninguna medicina para ella para que pueda parir. Ahora bien, ¡que Shamash y Adad ordenen que la obra que han hecho a la hermana de mi hermano se cumpla! (En tal caso), yo, el rey tu hermano, enviaré un mago experto y un médico experto, y prepararán para ella la medicina para su parto.[10]

7. *KH*, 302; *AU*, pp. 242-243.
8. E. Edel, *Ägyptische Ärtze und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof* (Opladen, 1976); C. Zaccagnini en *JNES*, 42 (1983), pp. 249-256.
9. J. V. Canby en *OA*, 15 (1976), pp. 33-42.
10. *HDT*, p. 132; Edel, *Medizin*; G. M. Beckman, *Hittite Birth Rituals* (Wiesbaden, 1983), pp. 253-254.

Cuando la ciencia humana es impotente, se recurre lógicamente a los dioses. Y cuando también nuestros dioses parecen impotentes, se imagina y hasta cierto punto se practica una «circulación» de dioses foráneos. De la misma manera que es posible invocar a los dioses extranjeros antes de la batalla para pedirles que abandonen a su país y faciliten la propia victoria, o deportarlos de las ciudades conquistadas (véase el capítulo 15), también es posible, si procede, recurrir al préstamo de dioses foráneos, lo que aumenta el prestigio no sólo del país que lo presta sino también del dios viajero. Las posibles perplejidades ideológicas que ello pueda provocar pueden superarse, por ejemplo imaginando que el propio dios ha aparecido en sueños para manifestar su intención de marcharse. Pero con las divinidades pasa lo mismo que con los médicos especializados: el riesgo de que un regreso pospuesto se convierta en un prolongado exilio. En Egipto, los dioses «abundan como el polvo», parafraseando el dicho sobre el oro. Así que cuando el país decide que necesita una divinidad asiática, y más concretamente a la famosa diosa Ishtar de Nínive, Tushratta tiene por primera y última vez en su vida la oportunidad de negociar desde una posición de fuerza. Pero una diosa es un bien demasiado precioso como para incluirlo en una simple negociación, por eso lo más importante es salvaguardar su libre voluntad de la diosa para ir y volver lo antes posible:

> Así habla Ishtar de Nínive, señora de todas las tierras: «Iré a Egipto, país que amo, llegaré allí». Mira, yo te la envío, viene... Que mi hermano la honre, y la deje partir dichosa: ¡que pueda volver!... Ishtar para mí es mi diosa, para mi hermano no es su diosa.[11]

La incierta distinción entre un desplazamiento voluntario y un exilio forzoso puede también explotarse en el sentido contrario. La deportación forzosa de una divinidad (es decir, de su estatua de culto) puede ser reinterpretada como una expresión de la libre decisión de viajar fuera de su país, ejerciendo su poder por doquier. Nabucodonosor imagina así las sucesivas capturas de la estatua de Marduk en Hatti (a raíz de la conquista de Babilonia por Murshili, aprox. 1595 a.C.), en Asiria (a raíz de la conquista de Tukulti-Ninurta, aprox. 1210 a.C.) y en Elam (tras la conquista de Kudur-Nahhunte, aprox. 1160 a.C.): «Yo (Marduk) soy uno que recorre las montañas, que atraviesa los países, que viaja por todas las tierras de oriente a occidente. Yo he dicho: "Iré al país de Hatti"».[12] En tierras lejanas, el dios de Babi-

11. *EA*, 23.

12. *BM*, I, p. 304; J. J. Roberts en *Essays J. J. Finkelstein* (Hamden, CT, 1977), pp. 183-187; A. Finet en *Akkadica*, 21 (1981), pp. 1-13.

lonia consigue canalizar bienes foráneos a su país, y cuando [illegible] regresa. Esta interpretación teológica de los caprichos de las [illegible] to es inconcebible sin el trasfondo de unas estatuas que se [illegible] reyes para que puedan ejercitar su poder benéfico en todo el mundo.

25. La ideología de la vida

El modelo centralista precisa una explicación para el comportamiento de la periferia. ¿Por qué los países externos ceden sus bienes sin mencionar contrapartidas? La determinación del estado central de obtener más riqueza y establecer su poder no es ningún misterio, pero ¿por qué la periferia se somete y lo acepta?

La ideología egipcia no ignora el problema. Evidentemente las razones que se arguyen en los textos conmemorativos no contribuyen a equilibrar la relación entre el centro y la periferia; al contrario, aseguran un prestigio adicional al país central. Las razones son estereotipadas, y tienen que ver con el concepto básico de la «vida», pero se aplican de distintas maneras a situaciones políticas y militares diferentes. Cuando la cesión de bienes se produce tras una victoria en el campo de batalla o tras una expedición de saqueo, el país externo no recibe nada a cambio, ni siquiera ideológicamente. Su rechazo a toda relación con Egipto y su decisión de ir a la guerra merece que su población –un elemento puramente pasivo– sea masacrada o expoliada. Las estelas de Amenofis II, por ejemplo, incorporan junto a las victorias del faraón una «lista del botín» capturado, y la misma pauta se observa en los Anales de Tutmosis III.[1]

En otros casos el enemigo, a punto de ser derrotado, decide rendirse y renunciar a sus bienes para evitar la muerte:

> ¡No nos mates! Tu poderío es grande, tu fuerza pesa sobre la tierra de Hatti. ¿Es bueno que mates a tus siervos, con el rostro feroz e implacable ante ellos?... ¡No seas demasiado duro en lo que haces, oh rey victorioso! La paz es mejor que la lucha. ¡Danos el soplo vital![2]

1. *EHR*, I, pp. 29-32, 33-35; *ARE*, II, 435, 459, 470, 500-501, 508, 532. Véase asimismo H. Grapow, *Studien zu den Annalen Thutmosis des dritten* (Berlín, 1949), pp. 63-64.
2. *AEL*, II, p. 71; *ARE*, II, 441.

El faraón debería razonablemente aceptar la sumisión que se le ofrece, puesto que un siervo vivo es más útil que uno muerto; no sólo entregará ahora sus bienes, sino que seguirá trabajando y produciendo más para ellos, y para siempre.

En cuando a los enemigos de Egipto no directamente afectados por la actividad militar del faraón y cuyas vidas no corren peligro inminente, también deciden someter sus bienes por miedo a sufrir la misma suerte que otros pueblos. Al entregar sus bienes, implorando a cambio la «vida»:

> Cuando los príncipes de Naharina, de Hatti y de Sangara supieron de la gran victoria que yo había obtenido, se emularon el uno al otro con toda (clase de) dones de todos los países extranjeros, mientras hablaban con el corazón para implorar la paz con su majestad a cambio de darles el soplo de la vida.[3]

Por último, otros pueblos extranjeros, que por su situación geográfica no tienen nada que temer de la acción militar egipcia pero que saben de la «fama» del faraón, entregan también sus dones a cambio de la «vida»:

> Llegada en paz de los príncipes de Keftiu y de las islas en medio del Gran Verde, postrados y con la cabeza inclinada por la fama de su majestad... porque habían oído de sus victorias en todos los países extranjeros. Portaban sus bienes en la espalda, a cambio de darles el soplo de vida.[4]

En este *continuum* de situaciones, lo que el país externo obtiene a cambio del suministro de sus bienes va aumentando de valor. Uno de los extremos es puramente negativo, sólo se pretende evitar la muerte, sobrevivir a la masacre a manos de las tropas egipcias. Pero cuando la relación es más equilibrada, o la amenaza física menos inmediata, la recompensa de la «vida» adquiere un valor positivo, y se asemeja a un intercambio real. Y como la perspectiva de una expansión mundial del poder egipcio está siempre presente en los textos conmemorativos, todo aflujo de bienes (como tributos, como comercio o como intercambio de dones – véanse los capítulos 26-28) siempre se presenta como un intento de obtener en reciprocidad el inestimable don de la «vida». Los textos egipcios son coherentes, incluso monótonos en este punto, así que bastará con un ejemplo:

> Cada tierra viene a él, inclinándose, con sus príncipes cargados con sus provisiones... Los príncipes de Mitanni vienen a él, con sus bienes en la espalda, para pedir la paz con su majestad a cambio de su dulce soplo de vida.[5]

3. *EHR*, I, p. 32.
4. Lorton, *Terminology*, pp. 87-88, 139; Punt en *ARE*, II, 256-257.
5. *EHR*, I, p. 39. *ARE*, II, 819, 820; más ejemplos en Lorton, *Terminology*, pp. 138-142.

Esta «vida», físicamente simbolizada en el «soplo de vida» (*t;w n 'nḫ*),[6] presenta varios aspectos estrechamente relacionados entre sí. La primera implicación, propiamente política, es que la vida significa la posibilidad de preservar una posición regia. Aunque esta implicación no sea cierta en el caso de un rey independiente, para un pequeño rey «sometido» la amenaza es muy real: si no paga su tributo, no se consentirá que siga reinando. Pero la ideología y las inscripciones conmemorativas de Egipto, donde el poder del faraón se considera universal, no hacen ninguna distinción entre reyes «sometidos» y reyes «independientes». Todos los reyes tienen que entregar sus bienes si quieren conservar su posición política.

Nótese que en la terminología política asiática este significado del verbo «vivir» (acadio *balāṭu*)[7] es habitual, ya que es lo contrario de «matar» políticamente a un rey simplemente desposeyéndole del trono: «Los hermanos de Mashhuiluwa lo mataron y lo desterraron del país. Vino a la presencia de mi padre, y mi padre no le rechazó»; «Muwatalli, mi hermano, mató a Benteshina, rey de Amurru,... desposeyó a Benteshina rey de Amurru, y lo llevó cautivo al país de Hatti», «si tú, mi señor, me das la vida y los dioses están a mi lado, que el gran rey, rey de Hatti, no desposea al rey Artatama de su trono real, y se me instale como su sucesor y (luego) gobierne el país de Mitanni».[8] El uso asiático es más técnico, aplicable sólo a reyes dependientes que han sido desposeídos o promocionados por su soberano. Además, no hay una relación precisa con el suministro de bienes. Interpretar el *s'nḫ* egipcio[9] como equivalente al acadio *bulluṭu* es sólo parcialmente correcto, ya que el trasfondo ideológico egipcio es bastante distinto y mucho más complejo.

Una segunda implicación de la ideología de la «vida», esto es, su implicación teológica, es exclusiva de Egipto. El faraón puede dar la «vida» a la gente en el sentido de concederles la supervivencia después de la muerte. Esa prerrogativa, inicialmente asociada sólo al fararón, se amplía luego a círculos cada vez más amplios de familiares, amigos, funcionarios palatinos y finalmente al pueblo llano, sin que nunca se pierda la memoria de su origen y su nexo faraónicos. Este aspecto teológico es el más arraigado en la mentalidad egipcia, pero también el más difícilmente transferible a los pue-

6. R. J. Williams en *Studies J. A. Wilson* (Chicago, IL, 1969), pp. 93-94; Lorton, *Terminology*, pp. 136-144; Grimal, *Propagande*, pp. 237-251; C. Gravo en *OA*, 19 (1980), pp. 205-218.

7. G. Furlani en *RANL*, 3 (1948), pp. 304-338; H. Hirsch en *AfO*, 22 (1968-1969), pp. 39-58.

8. *HDT*, pp. 69, 90, 45. J. Wijngaards en *VT*, 17 (1967), pp. 226-239; C. Barth, *Die Errettung vom «Tode» in den individuellen Klage - und Danklieder des Alten Testamentes* (Zürich, 1947), pp. 29-33, 61-63.

9. Grimal, *Propagande*, pp. 229-237.

blos extranjeros; de todos modos, éstos tienen sus propias ideas sobre la supervivencia después de la muerte.

El tercer aspecto está más estrictamente vinculado a la circulación de bienes: la «vida» como supervivencia física frente al hambre y la inanición. La vida se convierte en «alimento», o en «víveres», si se quiere mantener el nexo etimológico (en egipcio «vida» es *'nḫ*, y «víveres» *'nḫ.w*).[10] El faraón es aquel que dispensa la vida puesto que asegura la productividad de la tierra y el funcionamiento general de la organización económica del estado. Y más concretamente, es quien dispensa la vida porque da alimento a sus dependientes, puesto que controla la agencia de redistribución.

Los tres aspectos –el político, el teológico y el económico– de la ideología de la vida están perfectamente integrados y constituyen un *continuum* que aquí se han separado únicamente con fines analíticos. Este *continuum* es la mejor expresión del modelo redistributivo. El faraón –en el centro del sistema– justifica su actividad de acumulador de excedentes por referencia a su rol de dispensador de vida a sus súbditos.

Pero habría que distinguir dos clases distintas de súbditos, con roles diferentes y distinto acceso a los bienes y servicios. En primer lugar están los súbditos internos, que reciben apoyo e items de prestigio a cambio de sus prestaciones civiles o militares. Y luego están los súbditos externos, que tienen que someter todas sus materias primas y su trabajo al centro, y que reciben poco o nada a cambio. No hay ni «exportaciones» ni una «distribución» al exterior. La única «exportación» que la ideología egipcia considera prestigiosa, y por lo tanto digna de ser reconocida y ensalzada, es la exportación de la vida, en el sentido político y material. Con un marcado tono paternalista, Merneptah alardea de haber enviado víveres a los hambrientos hititas: «Los asiáticos a los que hice enviar grano en mis naves, para que el país de Hatti pudiera vivir».[11] Las interpretaciones que habitualmente se hacen de esas palabras cómo una expresión de «filantropía» o de «gesto político» presuponen que el grano se envió gratis. Evidentemente eso es lo que la frase pretende hacer creer, pero no es necesariamente la verdad de los hechos. Los hititas estaban escasos de grano pero no de plata, y el cargamento egipcio es parte de una operación a gran escala que también se desarrolla en el norte de Siria.[12] Sea como fuere, lo que realmente cuenta en esta historia es que la única actividad comercial en que la exportación se sobrestima y las importaciones se ocultan (lo opuesto a la presentación habitual del intercambio de bienes) aparece asociada al concepto de «vida».

10. *Ibid.*, pp. 233, 257-258, 263.
11. *ARE*, III, 580; G. A. Wainwright en *JEA*, 46 (1960), pp. 24-28.
12. H. Klengel en *AOF*, 1 (1974), pp. 165-174.

A veces, en lugar de exportar alimentos a la necesitada periferia, se admite a la población hambrienta en el país interno para que se beneficie de la abundancia de comida y bebida. Ya se ha comentado (capítulo 9) la actitud paternalista que se detecta en el diario del oficial egipcio de frontera que deja que los rebaños asiáticos entren en el Delta oriental para buscar agua.[13] La historia de José es un fiel reflejo de esa imagen de Egipto como granero inagotable, que contrasta con las tierras asiáticas escasas de agua, con escaso rendimiento agrícola y pastos miserables. Claro que –según las leyes de la hospitalidad–[14] los dones pueden darse y aceptarse, ¡pero no pueden tomarse! Si las tribus asiáticas tratan de forzar su entrada en el Delta, aunque sea empujadas por el hambre, serán exterminadas.

Los pueblos asiáticos ignoraban las implicaciones de la ideología de Egipto. Los «grandes reyes» remotos difícilmente podían conocer las declaraciones conmemorativas egipcias, y las tribus pastoras de las inmediaciones del Delta carecían de una estructura política capaz de absorber este tipo de propaganda. Pero la situación de los reyes siro-palestinos era distinta, puesto que estaban acostumbrados a recibir periódicamente cartas instándoles a obedecer, a acatar, a ceder a sus dioses y a trabajar a cambio de una «vida» considerada monopolio del faraón: «¡Sométete al rey tu señor, y vivirás!» «¡Ven en persona, o manda a tu hijo: y verás al rey ante cuya vista todas las tierras viven!».[15] Normalmente repiten estas declaraciones ideológicas por lo que son, en forma de frases estereotipadas como «tú das la vida, tú das la muerte»,[16] pero se hace de forma somera puesto que el equilibrio económico viene garantizado en cualquier caso por otras vías, y la «concesión de la vida» no es más que un elemento añadido, claramente político.

Pero aún cuando se encuentran en serias dificultades, los reyes siropalestinos tratan de obtener de Egipto una materialización de su ideología, una transformación de la «vida» en forma de «víveres, alimentos». La palabra *balāṭu* que aparece en las cartas de Amarna significa generalmente «víveres, alimentos», como se deduce claramente del contexto y de su alternancia con la palabra *še'u*, «grano». Esto es lo que pide Rib-Adda, rey de Biblos: «Que el rey escuche las palabras de su siervo, y que dé vida/víveres a su siervo para que su siervo viva». «Mis padres tenían tropas de guarnición del rey con ellos y vida/víveres del rey con ellos, mientras que ahora yo no tengo ni ví-

13. *LEM*, p. 293.

14. J. Pitt Rivers, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex* (Cambridge, 1977), cap. 5 «La ley de la hospitalidad».

15. *EA*, 162.

16. *EA*, 238. Paralelos egipcios en E. Otto en *ZÄS*, 87 (1962), pp. 150-154.

veres ni tropas del rey conmigo», etc.[17] Muy parecidas son las peticiones de Abi-Milki, rey de Tiro: «Que el rey cuide de su siervo y le dé Uzu para su vida/sustento». «Que el rey piense en el siervo de Maya-Ati y le dé agua para mantenerlo en vida. Como aquí no hay madera, ni agua, ni paja, ni tierra para los muertos, que el rey cuide del siervo de Maya-Ati, para darle vida/víveres».[18]

La hambruna que arrasa Biblos bajo la presión de Amurru, o la pérdida del control sobre el territorio interior (Uzu) por parte del rey de Tiro, son problemas reales para los que se pide la ayuda egipcia en el marco de la sistemática promesa de vida del faraón a sus fieles servidores. No se trata sólo de una astucia de los reyes siro-palestinos para manipular la fraseología propagandística del palacio egipcio en beneficio propio. El problema es más serio. Desde el punto de vista egipcio, la relación es unidireccional: parte del supuesto de que la conquista o el temor a su fama logrará convencer a los reyes asiáticos de la necesidad de someterse. Su consecuencia es un movimiento de bienes materiales (tributos, servicios) de Siria-Palestina a Egipto y, a cambio, reciben un item puramente ideológico, la «vida», que significa la aquiescencia del faraón a que los régulos locales sigan reinando, siempre que ello, claro, no suponga una carga suplementaria para la administración egipcia. En cartas de origen egipcio, el significado de la palabra *balāṭu* siempre es puramente ideológico. Pero desde el punto de vista siro-palestino, la relación política es de reciprocidad: si el pequeño rey es un servidor leal, debe ser protegido (véase el capítulo 19), y si está en situación precaria, tiene derecho a la vida en el sentido práctico de ser alimentado. En el marco de una organización distributiva de grandes dimensiones, los reyes siro-palestinos tratan de que les acepten como servidores internos, como funcionarios de la administración central; quieren progresar pasando del cinturón exterior al circuito de distribución interno. Su adopción del título *ḫazānu* («alcalde») apunta en la misma dirección, ya que el término denota un funcionario local responsable ante el gobierno central de los asuntos de una aldea o de una pequeña ciudad. Al considerarse metafóricamente a sí mismos «*ḫazānu* del faraón», los pequeños reyes renuncian a su autonomía a cambio de ser aceptados como «alcaldes» egipcios.

Pero la administración egipcia resistió a cualquier intento de esta índole, negándose a aceptar como «alcaldes» egipcios a los reyes locales o a considerar a sus gentes como súbditos del país interno susceptibles de ser alimentados en caso de necesidad.

17. *EA*, 74, 121; asimismo 91, 85.
18. *EA*, 150, 155.

26. HATSHEPSUT Y PUNT: ¿COMERCIO O TRIBUTO?

Los relieves y textos grabados en las paredes de la segunda columnata del templo de Hatshepsut en Deir el-Bahri, narran la expedición enviada por esta faraona a Punt.[1] Son una excelente fuente para estudiar la interacción entre la ideología y la realidad de las transacciones entre países de nivel tecnológico y organización política distintos. Estas diferencias se ponen de relieve destacando la situación particularmente remota de Punt,[2] su difícil acceso y la naturaleza de sus productos, que en general se definen como «las maravillas de Punt», una expresión que indica rareza y exotismo. Además, la localización de Punt se describe en términos bastante vagos, más cósmicos que topográficos, sugiriendo que se encuentra en el confín del mundo; los egipcios carecían de hecho de experiencia geográfica directa más allá de Punt.

Los productos de Punt llegaban a Egipto mucho antes del inicio de las expediciones comerciales reales como la de Hatshepsut; el incienso y la mirra,[3] necesarias fundamentalmente para el culto, se consumían en grandes cantidades. Estos productos llegaban a Egipto con gran lentitud y enormes dificultades, mediante caravanas locales del África oriental que descendían por el valle del Nilo,[4] obligadas a tomar diversos desvíos y con la intervención de muchos intermediarios. Hatshepsut describe muy bien la situación:

1. E. Naville, *The Temple of Deir el Bahari*, III (Londres, 1898), láms. LXIX-LXXVI; textos en *ARE*, II, 252-295.

2. R. Herzog, *Punt* (Glückstadt, 1968), es una buena recopilación de datos y de literatura, pero poco fiable en cuanto a localización y acceso; véase K. A. Kitchen en *Or*, 40 (1971), pp. 184-207; G. Posener en *Annuaire du Collège de France*, 73 (1973), pp. 569-574.

3. Sobre *'ntyw*, «mirra» (*Balsamodendron sp.*) y *snṯr*, «incienso» (*Boswellia sp.*), véase F. N. Hepper en *JEA*, 55 (1969), pp. 66-72; A. A. Saleh en *JEA*, 58 (1972), pp. 143-145; K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel* (Leiden, 1986), pp. 5-15.

4. No se descarta un vínculo entre Punt y Egipto a través del Alto Nilo (la tesis de Herzog)

> Nadie había recorrido las terrazas de la mirra, que los hombres (*rmṯ* = los egipcios) no conocían; se transmitía de boca en boca, como tradición de los ancestros. Las maravillas traídas de allí en tiempos de los padres, los reyes del Bajo Egipto, pasaban de uno al otro, y desde los tiempos de los ancestros, los reyes del Alto Egipto, a cambio de muchos pagos; nadie había llegado hasta ellas excepto los transportadores.[5]

Al establecer una ruta directa a través del mar Rojo y evitar los intermediarios, Hatshepsut obtiene los productos deseados a precios muchos más económicos.[6] Pero también obtiene ventajas de tipo ideológico, porque la presencia del ejército egipcio en Punt permite incorporar efectivamente aquella tierra al mundo oficialmente «conocido» y controlado. Los egipcios recorrieron físicamente «las terrazas de la mirra» y ocuparon una tierra hasta entonces irrelevante y prácticamente inexistente porque aún no tenía un vínculo directo con el centro del mundo.

Un intercambio de bienes entre dos tierras con un trasfondo cultural y tecnológico muy diferente y distinta organización económica y política, carece de un medio de intercambio o de una medida común de valor. Cada una de las partes otorga un valor diferente a los productos internos y externos, y cada parte cree haber hecho un gran negocio. El socio económicamente más avanzado recibe materias primas que son extremadamente valiosas en su propio país, a cambio de algunas piezas corrientes de su artesanado (prendas de vestir, joyas, algunas armas). Y utilizará los productos exóticos adquiridos para un consumo ostentoso (para el culto en este caso), y también para atesorar, redistribuir o financiar construcciones monumentales, usos todos ellos que incrementan su prestigio en su propio país.[7] Por su parte, el socio económicamente más atrasado cree haberse desprendido de materiales inútiles y de natural abundantes a cambio de piezas prestigiosas que él solo poseerá en su pequeña comunidad, reforzando así su autoridad sobre la tribu. Ambos socios, gracias a la rareza y el exotismo de los productos obtenidos, aumenta su prestigio y su autoridad en casa, aunque en contextos socioeconómicos distintos y a distintas escalas.

(véase Kitchen en *Or*, 40, 1971, pp. 191-192, Posener en *Ägypten und Kusch*, p. 341). Sobre la larga práctica de los viajes a Punt, véase N. de Garis Davies en *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, 30/II (1935), pp. 46-49; T. Säve Söderberg, *The Navy of the Eighteenth Egyptian Dynasty* (Uppsala, 1946), pp. 8-30.

5. *ARE*, II, 287.

6. Saleh en *Or*, 42 (1973), pp. 370-382; A. Hermann en *Festschrift W. Caskel* (Leiden, 1968), pp. 189-190 (¿comercio silencioso?)

7. S. Morenz, *Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten* (Munich, 1969), pp. 35-36. La mirra y el incienso, que son bienes abocados a la quema, tienen la típica función de «consumo ostentoso» (en el sentido de T. Veblen).

En la columnata de Hatshepsut, los relieves de la pared sur son especialmente elocuentes en cuanto a los contactos comerciales «reales», ya que hablan de la negociación *in situ*.[8] Los otros relieves de las paredes oeste y norte narran el viaje de regreso a Egipto, las operaciones de peso, medida y cálculo y la presentación de las «maravillas» a los dioses y al público interno egipcio. Por lo tanto, son más indicativas de la finalidad propagandística de la empresa. Podría decirse que la pared sur muestra el contacto comercial tal como se desarrolló, mientras que las paredes oeste y norte muestran el relato literario del contacto comercial, escrito con posterioridad. Pero lo cierto es que todos los relieves son en sí mismos un elemento del registro propagandístico de la expedición. La interpretación ideológica está muy presente en todos los relieves, incluidos los de la pared sur.

Sin embargo, utilizando la pared sur como principal fuente de información, los elementos más relevantes para interpretar el intercambio y valorar su impacto ideológico son los siguientes.

Primero, los egipcios trajeron consigo bienes para dar como contra dones, y efectivamente los dieron. Esto se aprecia en la representación icónica[9] y también se lee en los textos que la acompañan: «La llegada del mensajero del rey a la Tierra de Dios, junto con el ejército que está detrás de él, delante de los jefes de Punt; enviado con cada cosa buena del palacio, para Hathor señora de Punt». «Levantó la tienda del mensajero del rey y su ejército, en las terrazas de la mirra de Punt, junto a la orilla del mar, para recibir a los jefes de este país. Se les ofrece pan, cerveza, carne, fruta, todo cuanto se encuentra en Egipto, según las disposiciones del palacio».[10] Estamos, pues, ante un intercambio de bienes en ambas direcciones, al margen de su valor económico (con estimaciones muy distintas, como se ha mencionado).

Segundo, a pesar de la entrega de bienes a cambio, los productos de Punt se definen como *ỉnw* y se consideran un tributo: «Recepción del tributo del jefe de Punt, por el mensajero del rey». «La llegada del jefe de Punt que lleva el tributo a orillas del mar, delante del mensajero del rey».[11] Pese a que, como veremos (capítulo 28), el significado de la palabra empleada es «neutro», los iconos y los textos entienden claramente las entregas como una expresión de sumisión. Los jefes de Punt «vienen... en obediencia, con la cabeza inclinada».[12] El texto destaca asimismo que son los jefes de Punt los que

8. La escena de la pared sur ha sido reconstruida por W. Stevenson Smith en *JARCE*, 1 (1962), pp. 59-60 y fig. de la p. 61; *Interconnections*, pp. 138-139 y figs. 173-174.

9. Naville, *Temple*, lám. LXIX (aros metálicos, una espada, un hacha y muchos collares de abalorios).

10. *ARE*, II, 255, 260.

11. *ARE*, II, 261, 262.

12. *ARE*, II, 256. Fotos: Naville, *Temple*, lám. LXIX.

van al mensajero egipcio, mientras éste ni se mueve para recibirlos. Y evidentemente este gesto, en aquel contexto, significa inferioridad. En este caso, la situación final (los egipcios «recibiendo» a los nativos) discurre en sentido contrario al desarrollo efectivo de la expedición: los egipcios recorren grandes distancias para llegar a Punt, y allí son recibidos por los jefes locales. Más adelante veremos que en las escenas que siguen la visión del intercambio como tributo se confirma, pero aquí ya es evidente el intento de presentar la negociación como una «escena de sumisión».

Tercero, la contradicción entre la consideración tributaria de los bienes de Punt y la consideración de contra dones a lo que se da a cambio se resuelve mediante dos mecanismos, destinados ambos a preservar intacta la ideología egipcia. El primero consiste en hacer que el receptor de los dones sea una diosa y no el jefe local. La diosa tiene el nombre y la personalidad de la Hathor egipcia, una convención artificial aplicable a todos los países proveedores de materias primas[13] y destinada a dejar patente que de hecho los dones de los egipcios no han abandonado la órbita egipcia: se ofrendan a una diosa egipcia que, gracias a su vasto poder, puede controlar incluso esas remotas tierras.

El segundo mecanismo consiste en describir los dones como víveres. Este tipo de dones (la única «exportación» aceptada por la ideología egipcia —véase el capítulo 25) tiene un valor positivo para el donante, dado que el receptor le debe su supervivencia. Nótese que en iconos, a diferencia del texto, muestra dones no alimentarios, como armas, collares, etc.[14] Es evidente que los jefes locales consideraban esos items no alimentarios como los auténticos contra dones, dotados a sus ojos de gran valor y prestigio, y a los dones alimentarios comunes como un elemento económicamente marginal (aunque socialmente esencial) coherente con las leyes de la hospitalidad.

Por último, los jefes de Punt aparecen tan receptivos a la ideología egipcia que piden hablar directamente con el faraón para que éste les conceda la vida: «En cuanto al rey de Egipto, ¿hay algún modo de llegar hasta Su Majestad, para que vivamos con el soplo que da?».[15] Este deseo, expresado en términos de pura ortodoxia egipcia, es absolutamente impensable para los jefes de Punt. Pero sirve para compatibilizar el acto del intercambio con la ideología egipciocéntrica y preparar el marco para las siguientes escenas que

13. Los dioses como destinatarios del intercambio: Posener en *Annuaire du Collège de France*, 73 (1973), pp. 370-372. Hathor como «señora» de las zonas productoras de materias primas: R. Giveon, *The Impact of Egypt on Canaan* (Göttingen, 1978), pp. 61-67.

14. Naville, *Temple*, lám. LXIX.

15. *ARE*, II, 257.

muestran a los jefes de Punt llevando personalmente a Egipto lo que ahora ya se ha convertido en un auténtico tributo.[16]

Así pues, cuando vuelven a casa, los comerciantes egipcios no llevan nada que se haya conseguido por las armas o el dinero: son los jefes nativos quienes van al faraón, cargados de «maravillas» (los mismos productos que en el país de origen se llaman *inw* se califican como *bi;t* cuando llegan a Egipto). Presentan y depositan sus tributos y piden a cambio un don puramente ideológico, la vida. Además, todos los bienes procedentes del sur se presentan juntos al faraón (y del faraón a los dioses). Los ingresos procedentes del comercio de larga distancia y los que proceden de los impuestos se describen juntos, se enumeran juntos y se representan juntos, pese a que la diferencia en la terminología es muy precisa al respecto: «Presentación de las maravillas (*bi;t*) de Punt, los tesoros de la tierra de Dios, junto con las aportaciones (*inw*) de los países del sur, y con los impuestos (*b;k*) de la execrable Kush».[17] Desde el punto de vista ideológico son efectivamente lo mismo: el dominio sobre Nubia y Punt son distintos en la forma pero similares en cuanto a sustancia y resultados.

Persiste la dificultad de las comunicaciones, que hace más incierta e irregular la llegada de las «maravillas», lo que contrasta con la planificación estricta del sistema tributario. La solución será, pues, «establecer para *él* (= Amón) un Punt en su casa», es decir, plantar árboles de mirra en el jardín del templo.[18] Lo cual no significa renunciar al control de Punt sino, por el contrario, implantar un control diario y directo: los árboles «capturados» y «deportados» representan a su país de origen, un país tan dominado por el faraón que hasta tiene Punt en casa. Y lógicamente los árboles trasplantados al centro del mundo crecerán mucho más vigorosos que en las terrazas de Punt en el remoto confín del mundo.[19]

16. Naville, *Temple*, lám. LXXVI. Es evidente que los «portadores de tributo» de Punt no son necesariamente los jefes, podrían ser mercaderes, incluso esclavos: el público egipcio no puede distinguir las diferencias.

17. *ARE*, II, 271.

18. *ARE*, II, 295; Naville, *Temple*, láms. LXIX, LXXIV (transporte de árboles en Punt), LXXIV (su embarque), LXXV (su envío), LXXVIII (los árboles en el recinto del templo). Véase Dixon en *JEA*, 55 (1969), pp. 55-65.

19. Compárese el tamaño de los árboles en Naville, *Temple*, lám. LXXVIII y LXIX.

27. Un-Amón y Zakar-Baal: ¿don o comercio?

Los tratos comerciales entre el enviado tebano Un-Amón y Zakar-Baal, rey de Biblos, se desarrollan, y es así como habría que verlo, en un trasfondo económico y político complejo.[1] Ambos países se hallan al mismo nivel tecnológico, y utilizan una misma medida de valor en sus tratos comerciales: cada uno sabe lo que el otro desea y por qué, y el valor que está dispuesto a concederle. El objeto concreto de la negociación entre ambos –la madera de cedro– es una materia prima, lo que significa que Biblos es un país periférico y Egipto un país central, capaz de convertir la materia prima en producto elaborado utilizable. Pero la sofisticación económica de Biblos cambia el panorama, porque la necesidad que tiene Egipto de madera de cedro es mucho mayor que la necesidad de Biblos de exportarla. Una situación muy parecida en el periodo de Amarna le otorgó al rey de Alashiya una posición de fuerza: reinaba en un país comercialmente desarrollado (actual Chipre) que monopolizaba otra materia prima fundamental, el cobre, lo que explica el tono ligeramente agresivo del pequeño rey chipriota que contrasta con las humildes y urgentes peticiones de los reyes de Mitanni o los reyes cassitas.

También hay que tomar en consideración las relaciones políticas entre Biblos y Egipto. En la época del viaje de Un-Amón, Egipto (y sobre todo el reino tebano, muy alejado del Mediterráneo) carecía de medios para ejercer presión política sobre Biblos.[2] Pero aún estaba vivo el recuerdo del tradicional control político de los reyes egipcios sobre Biblos, y a ello alude Un-Amón cuando se dirige al rey de Biblos: «He venido en busca de madera pa-

1. *ARE*, IV, 563-591; *ANET*, pp. 25-29; *AEL*, II, pp. 224-230; Goedicke, *Wenamun*; G. Bunnens en *RSF* (1978), pp. 1-16.

2. K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (Warminster, 1973), § 14 y 209-210; Goedicke, *Wenamun*, pp. 1-11; *JSSEA*, 8/1 (1977), pp. 74-80.

ra la grande y augusta barca de Amón-Ra, rey de los dioses. Como hizo tu padre, como hizo tu abuelo, ¡tú también lo harás!».[3] Pero lo que consigue es provocar el resentimiento de Zakar-Baal, que le recuerda que ni en el pasado, en los dorados tiempos del poder egipcio, la madera nunca se entregaba gratis:

> «¡Cierto, lo hicieron! Si tú me pagas por hacerlo, yo lo haré. Mis antepasados hicieron este negocio cuando el faraón mandó seis naves cargadas con los bienes de Egipto y cuando estos bienes se depositados en sus almacenes. Pero tú, ¿qué me has traído?». Y me trajo los registros del tiempo de mis antepasados y me los hizo leer, y estaba registrado en su libro 1.000 *dbn* de plata y toda clase de cosas. Y me dijo: «Si el soberano de Egipto fuera el señor de lo que es mío y yo fuera su siervo, ¿habría enviado plata y oro para decir: "Cumple el encargo de Amón"? ¡A mi padre no le dieron un don regio! ¡En cuanto a mí, yo no soy tu siervo, y tampoco soy el siervo de quien te ha enviado!».[4]

La crítica moderna ha insistido demasiado en comparar el periodo anterior, cuando Biblos era vasalla de Egipto, con la época de Un-Amón, cuando Biblos ya era plenamente independiente. Pero la influencia de la situación política en el (des)equilibrio económico y en el tipo de negociación no es tan evidente como parece. No es sólo el hecho de que Zakar-Baal pudiera encontrar en sus archivos el registro de pagos anteriores; también otras fuentes independientes demuestran que en pleno apogeo del poderío egipcio los cedros del Líbano se adquirían exactamente como él dice. Sennefer, jefe del tesoro de Tutmosis III, dice haber adquirido troncos de madera de cedro de Biblos a cambio de pagos, aunque estos pagos se camuflaran en forma de ofrendas a Hathor de acuerdo con la convención ideológica ya mencionada en el caso de Punt:

> [...] entré en la reserva forestal [...] e hice presentar a ella (= Hathor) ofrendas de millones de cosas por cuenta de su majestad [...] en Biblos, que yo las daría a su señor para satisfacer su corazón [...] Me llevé (troncos de madera de) 60 cúbitos de largo [...] y los llevé desde las montañas de la Tierra de Dios. Llegaron hasta la reserva forestal [...] Navegué sobre el Gran Verde con una brisa favorable, y desembarqué en Egipto [...].[5]

Lo que se lee entre líneas en este texto conmemorativo egipcio puede leerse más explícitamente en la correspondencia diplomática de Biblos. La

3. *AEL*, II, p. 226.
4. *Ibid.*
5. *ANET*, p. 243 (tumba tebana n. 99).

respuesta de Zakar-Baal (sin pago, no hay madera) tiene un perfecto paralelo en una carta de Rib-Adda, el sometido rey de Biblios tres siglos antes:

> Puesto que mi señor me ha escrito por la madera de boj: la obtienen en los países de Zalhi y de Ugarit. Pero yo no puedo enviar mis naves allí porque Aziru me es hostil, y todos los *ḫazānu* son sus aliados: sus naves van allí a placer y toman cuanto quieren. Además, ¿por qué el rey lo da todo para sostener a los *ḫazānu*, mis colegas, pero a mí no me da nada? En el pasado, se mandaba desde el Palacio a mis padres plata y todo lo necesario para su sustento... ¿Por qué no se me manda nada del Palacio?[6]

La argumentación de Rib-Adda, aunque distorsionada por la interferencia del problema de Aziru y la comparación con otros reyes, es la misma: un reconocimiento formal de dependencia, la exigencia de pago (plata) y la alusión a pagos anteriores en el tiempo de sus padres. El alarde de Sennefer, la carta de Rib-Adda y el relato de Un-Amón, aunque diferentes en cuanto a énfasis y género literario, son parte del mismo procedimiento, relativamente estable a través de las distintas vicisitudes políticas de la época, y sólo divergen los puntos de vista de las partes que negocian.

De modo que es preferible analizar el texto del relato de Un-Amón dejando al margen la evolución de la relación política entre Egipto y Biblos y depurando la historia de todas las divagaciones ocasionales –la astucia e inteligencia del enviado egipcio– que confieren entidad literaria al relato. Lo que queda es una pauta de trato comercial que refleja las convenciones de la época, y ese trato comercial adquiere todo su sentido si distinguimos dos niveles de discurso: el propiamente comercial (adscrito a Zakar-Baal y apoyado en la acción) y el ideológico (adscrito a Un-Amón y limitado a la palabra).

El nivel comercial es interesante porque evidencia una clase de trato comercial que también se observa en otros textos, y que puede considerarse la norma en uso a finales del Bronce final. El trato comercial se desarrolló siguiendo los siguientes movimientos:

1. Un-Amón pide madera sin revelar los posibles contra dones y sin aludir a ellos.
2. Zakar-Baal se niega a suministrar madera en tales condiciones.
3. Un-Amón declara que los contra dones pueden llegar de Egipto.
4. Zakar-Baal manda a Egipto una petición de pago/contra dones, junto con una «muestra» de siete troncos de cedro.

6. *EA*, 126; *MANE*, 1/5 (1979), pp. 3-13.

5. Los pagos/contra dones llegan de Egipto.
6. Zakar-Baal se declara satisfecho, y envía los troncos de cedro, cientos.

La esencia del trato se resume en el movimiento 4, cuando Zakar-Baal se niega a suministrar los troncos pero acepta enviar una pequeña muestra, lo que indica claramente que la negativa no es definitiva: estamos dispuestos a negociar pero queremos que se nos pague como es debido y por adelantado.

El rey de Alashiya utiliza el mismo procedimiento en el siglo XIV. En respuesta a una petición de cobre por parte de Egipto, responde que no puede suministrarlo pero mientras envía una muestra:

> Mira te envío 500 (siclos) de cobre, los mando como don a mi hermano. Hermano mío, no te enfades si el cobre es poco. Es porque en mi país la mano de mi señor Nergal (dios de la peste) ha matado a todos los hombres de mi país, y no queda nadie para hacer el cobre... Tú eres mi hermano: mándame plata en gran cantidad, que mi hermano me dé la plata de los dioses y (luego) yo le enviaré a mi hermano todo cuanto mi hermano desee... Además, hermano mío, la plata que he pedido, mándala en gran cantidad, ¡oh hermano! Y los objetos que he pedido, que mi hermano los envíe, y que mi hermano ejecute todas mis peticiones, y yo (también) ejecutaré todas las peticiones que tú me has hecho.[7]

Además del pago por su cobre, el rey de Alashiya reclama también la resolución satisfactoria de los problemas pendientes: el pago de la madera ya enviada y la restitución de las propiedades de un mercader chipriota que había muerto en Egipto. Es evidente que la referencia a la peste es una excusa (que se olvidará en cuanto llegue gran cantidad de plata) y que los 5 kilos de cobre son sólo un anticipo simbólico del enorme cargamento que el faraón puede adquirir si está dispuesto a pagar por él.

En el siglo XIII a.C. el rey de Hatti también se sirve de un procedimiento análogo. En respuesta a una petición de hierro por parte de Asiria, contesta que no puede suministrarlo debido a la mala temporada pero paralelamente manda una daga de hierro.[8] La semejanza de los procedimientos que reflejan estos documentos es tan estrecha que nos permite concluir que se trata de una pauta perfectamente implantada y generalizada.

En cuanto a las negociaciones de los siglos XIV-XII, en el relato de Un-Amón se detecta un cierto deterioro de las formas por ambas partes. Por ejemplo, en lugar de recurrir a pretextos diplomáticos (como la epidemia aludida por el rey de Alashiya o la mala temporada sugerida por el rey de Hatti), Zakar-Baal declara sin tapujos ya en el movimiento 2 que el proble-

7. *EA*, 35.
8. *HDT*, p. 140; Zaccagnini en *RSO*, 45 (1970), pp. 11-20.

ma es un problema económico. Tampoco la reacción de Un-Amón en el movimiento 3 tiene precedentes en las negociaciones de los siglos XIV y XIII. Dicho esto, es probable que la negociación de Un-Amón incluyera explícitamente movimientos menos formales, que por razones obvias no quedaron registrados en las cartas de los reyes de Alashiya y de Hatti pero que pudieron proseguir verbalmente a través de mensajero. Además, no hay que descartar la posibilidad de que la carta oficial enviada por Zakar-Baal a Egipto mencionara, junto con la exigencia de pago, algún pretexto diplomático.

En cualquier caso, el trato es de índole comercial en todo el sentido de la palabra (con uso de la plata y del oro para el pago),[9] y se realiza según los procedimientos habituales, que ambos interlocutores conocen. Pero en el relato de Un-Amón la negociación aparece revestida de un discurso esencialmente ideológico que responde al tradicional punto de vista egipcio: la función de los países extranjeros es suministrar las materias primas necesarias a Amón, y a cambio de ello Amón les garantiza la vida. Zakar-Baal había captado perfectamente esta visión tributaria del comercio, y por eso responde con fuertes y arrogantes declaraciones de independencia, apoyadas en el dato concluyente de que los suministros de madera de cedro anteriores siempre se pagaban. En realidad Un-Amón mezcla indebidamente mensaje y destinatario, lanzádole a su interlocutor comercial un tipo de discurso más propio de un relato de la negociación destinado al público interno egipcio, para gloria del faraón y de Amón. El discurso ideológico de Un-Amón, si es cierto que se desarrolló paralelamente a la negociación, sólo habría provocado la irritación de su interlocutor, retrasos y más dificultades. Pero hay que tener presente que el relato de Un-Amón es más un documento «secundario» que una fuente «primaria». Dirigido al público interno egipcio, requería el uso de afirmaciones más propicias al público que a los personajes de la historia.

En el núcleo de su discurso ideológico, encontramos el siguiente párrafo ilustrativo:

> En cuanto a lo que dices, que los reyes precedentes enviaron plata y oro: si hubieran tenido vida y salud, no habrían enviado estas cosas. ¡Fue en lugar de la vida y la salud que enviaron estas cosas a tus padres. ¡Pero Amón-Ra, rey de los dioses, es el señor de la vida y la salud![10]

La jerarquía de los bienes está bien clara: el oro y la plata son inferiores (por dignidad y prestigio) a la vida y la salud. En términos de antropología

9. *MANE*, 1/5 (1979), pp. 27-30.
10. *AEL*, II, p. 227.

económica, el discurso de Un-Amón sería el siguiente: al convertir los bienes en mero dinero, Zakar-Baal perdía prestigio; convirtiéndolos «al alza» en vida y salud, ganaba prestigio. Además, al exigir el pago inmediato (incluso por adelantado), el rey de Biblos había perdido una gran ocasión, la oportunidad de dejar a Amón «en deuda»[11] para luego dejarle «saldar su deuda» mediante la garantía de la prolongación de la vida, algo mucho más valioso que la madera que había recibido a cambio:

> No te alegra que te hagan una estela que diga: «Amón-Ra, rey de dioses, me mandó a Amón-viajante, su (divino) enviado, junto a Un-Amón, su enviado humano, en busca de madera para la gran y noble barca de Amón-Ra, rey de los dioses. Yo la corté, la transporté, la cargué en mis naves y abastecí a mi tripulación. E hice que llegaran a Egipto a fin de obtener de Amón para mí 50 años de vida por encima y más allá de mi destino».[12]

Pero Zakar-Baal insiste en elegir un intercambio comercial sumamente banal, perdiendo así la oportunidad de mantener con los dioses una relación de igualdad más «rentable» a través del intercambio de dones.

Pero es un hecho que cada cual tiene su propia ideología y sus propios dioses. Un-Amón puede perfectamente soñar en una inscripción funeraria similar a la que Sennefer puso en su tumba. Pero los reyes de Biblos, en lugar de aceptar la inscripción de la estela que sugiere Un-Amón, subrayan el rol de Ba'alat de Biblos; y en lugar de poner en primer plano los suministros de madera, evidencian los items obtenidos de Egipto. Y a pesar de todo, conservan su esperanza en una vida más larga en recompensa por su conducta.

Disponemos de una inscripción real de Biblos escrita un siglo después del relato de Un-Amón y grabada en una estatua egipcia: «Estatua que Abi-Baal rey de Biblos, hijo de [...] rey de Biblos, trajo de Egipto para la Ba'alat de Biblos, su señora. Que la Ba'alat de Biblos prolongue los días de Abi-Baal y sus años sobre Biblos».[13] Este texto sugiere claramente una transacción muy similar a la protagonizada por Un-Amón, y un trasfondo similar. Las dos partes implicadas «leían» estas transacciones desde ópticas opuestas pero simétricas. Ambos interlocutores destacan el bien o bienes importados, pero ignoran los pagos o contra dones, ambos teorizan el «contrapago» ideológico de la «prolongación de la vida».

11. A. W. Gouldner en *American Sociological Review*, 25 (1960), pp. 161-178; M. Sahlins en M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology* (Londres, 1968), pp. 139-236.
12. *AEL*, II, p. 228.
13. La inscripción de Abi-Baal (en una estatua de Sheshonq), H. Donner y W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III (Wiesbaden, 1962-1964), n. 5; inscripción similar de Eli-Baal (en una estatua de Osorkon I), *ibid.*, n. 6.

28. Los Anales de Tutmosis III: ¿tributo o don?

En los Anales de Tutmosis III,[1] los bienes que llegan a Egipto se registran anualmente como una consecuencia directa de las victorias militares del faraón,[2] pero se clasifican de modo diferente. Aparte del «botín» (*ḫ'q*)[3] obtenido en el campo de batalla tras una victoria o en el saqueo de una ciudad conquistada, los demás bienes que entran se denominan *b'k* «producto»,[4] *'inw* «aportación», o *bí't* «maravillas».[5] He aquí algunos ejemplos de los tres tipos de entrada:

> Producto (*b'k*) de la execrable Kush: x00 *dbn* y 6 siclos de oro; 36 esclavos negros, varones y mujeres; 111 bueyes y vacas, 185 toros, total 306; además vasijas colmadas de ébano, marfil y todos los buenos productos de este país, junto con la cosecha de este país.[6]

> La aportación (*'inw*) del jefe de Assur: lapislázuli auténtico: un gran bloque de 20 *dbn* y 9 siclos; lapislázuli auténtico: dos bloques; total: tres; y piezas por un total de 30 *dbn*; total 50 *dbn* y 9 siclos. Bello lapislázuli de Babilonia. Muchísimos vasos de Assur de piedra *ḫrtt* coloreada.[7]

1. *ARE*, II, 391-540; *AEL*, II, pp. 29-35.
2. *ARE*, II, 407: «Su majestad ordena hacer que se registren sus victorias... así como el saqueo que su majestad realizó allí».
3. Lorton en *JARCE*, 11 (1974), pp. 53-68; Grimal, *Propagande*, pp. 679-680.
4. *Wb.*, I, pp. 426-430; L. H. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*, I (Berkeley, CA, 1982), pp. 147-148. Una propuesta más satisfactoria es «producir» (y «dejar que produzcan»); «productor» (fuerza de trabajo dependiente); «producción». El análisis de Lorton, *Terminology*, pp. 90-105, que implica el significado de «comercio», es inaceptable.
5. E. Graefe, *Untersuchungen zur Wortfamilie bí'-* (Colonia, 1971); R. Weill en *RÉ*, 3 (1938), pp. 69-79.
6. *ARE*, II, 514.
7. *ARE*, II, 446.

Maravillas (*bꜣ*) llevadas a la fama de su majestad de Punt: mirra seca, 240 medidas.[8]

Esta clasificación está basada en las diferencias de estatus de los países proveedores, del tipo de bienes entregados y de la regularidad del flujo.

En cuanto a los países productores, se ordenan en tres círculos concéntricos. El círculo interno de los países que suministran «productos» es una extensión de la administración egipcia en tierras extranjeras. Está formado por Nubia y partes de Siria-Palestina: los «puertos» de la costa y una zona agrícola entre Megiddo y Acco. El círculo medio, formado por los países «aportadores» (*ỉnw*), está dividido en una serie de reinos cuyos gobernantes locales presentan personalmente sus contribuciones al faraón,[9] sin que, según figura en los Anales se establezcan diferencias entre los grandes reyes «independientes» y los pequeños reyes «vasallos» de Egipto. Esta área *ỉnw* incluye Chipre, el Egeo (Tanaya), un país del África oriental (Genebtiu) y todo el suroeste asiático. El cinturón exterior, de donde proceden las «maravillas», se circunscribe a Punt, y se cree que está más allá del alcance de los ejércitos egipcios y fuera del mundo civilizado. Nótese que el «botín» también afecta al círculo medio: si los reinos extranjeros no se avienen espontáneamente a ceder sus contribuciones, serán derrotados, castigados y saqueados. El saqueo no afecta, lógicamente, al círculo interno, por hallarse bajo administración egipcia, y en el círculo externo resulta imposible, entre otras cosas por la lejanía de la región.

La categoría de suministros también varía. Evidentemente el botín obtenido tras una batalla consta de prisioneros, caballos y carros, armaduras y armas, y a veces incluye la tienda del rey vencido. Si tras la victoria el saqueo continúa en los alrededores o en la ciudad conquistada, el botín incluirá ganados y grano, piedras preciosas y metales. El «producto» *bꜣk* es básicamente un impuesto que se compone de esclavos, ganado y cereales, es decir, productos agroganaderos básicos. También se incluyen los productos característicos de la región: oro, marfil y ébano en el caso de Nubia,[10] madera,[11] vino, aceite e incienso en el caso de los puertos sirios. Las aportaciones *ỉnw* presentan una gama más amplia: esclavos y productos agroganaderos, y muy especialmente vino, aceite e incienso más que cereales, y caballos más que ganado

8. *ARE*, II, 513.

9. E. Bleiberg en *JSSEA*, 11 (1981), pp. 107-110.

10. J. Vercoutter en *Kush*, 7 (1959), pp. 120-153; G. Posener en *Ägypten und Kusch* (Berlín, 1977), pp. 337-342.

11. Los Anales distinguen entre «el producto del Líbano» (= madera) y «la cosecha de Djahi» (= productos agrícolas): *ARE*, II, 510, 519. Sobre la madera, *ARE*, II, 492 en T. Säve-Söderberg, *The Navy of the Eighteenth Egyptian Dinasty* (Uppsala, 1946), p. 44.

vacuno. Pero lo más característico son el oro y la plata, las piedras preciosas, los metales en lingotes y objetos metálicos, la madera y objetos derivados, tejidos, vasos de piedra, etc. Y se atiende muy especialmente al precio y a la peculiaridad de ciertas artesanías extranjeras: «vasos de plata del artesanado de Djahi (sirio)», «un vaso de plata del artesanado de Keftiu».[12] Por último, entre las «maravillas» de Punt cabe citar ante todo la mirra, pero también los esclavos y el ganado, el marfil, el ébano y pieles de animales exóticos.[13]

Una tercera diferencia se establece en función de la regularidad y la previsibilidad del influjo de bienes. En un extremo están «los productos», *b'k*, cuya cantidad y regularidad anual se establece a través de la planificación y la gestión administrativa; en el otro extremo están las «maravillas», *bi't*, cuya llegada es tan excepcional que siempre supone una sorpresa. En medio están las «aportaciones», *inw*, bastante corrientes pero cuya naturaleza y cantidad son impredecibles. En cuanto a los «productos», su conexión preferente con los términos *nt-'* «cláusula, acuerdo imperativo»,[14] y *ḥtr* «obligación (administrativa)»[15] es sumamente ilustrativa y se observa tanto en los Anales como en textos de la época:

> Mira, los puertos se han abastecido de todo según sus ingresos, según la cláusula de cada año; el producto del Líbano correspondía a la cláusula de cada año con los jefes del Líbano.[16]

> Los príncipes de Retenu que transportan los troncos con los bueyes hasta la orilla, son ellos que vienen con sus productos al lugar donde se halla su majestad, al palacio... Los nubios vienen con cada buena entrega traída como especialidad del sur, obligados por las cláusulas anuales como todos los demás súbditos de su majestad.[17]

> He obligado al Retenu superior con plata, oro, lapislázuli y cada piedra preciosa, carros y caballos sin número, y ganados grandes y pequeños según sus cantidades.

12. *ARE*, II, 482, 537.
13. *ARE*, II, 486, 513.
14. Lorton, *Terminology*, pp. 114-115.
15. Básicamente «aquello que se está obligado a pagar», con distintos desarrollos, desde las «raciones de los trabajadores» (J. Janssen, *Commodity Prices from the Ramessid Period*, Leiden, 1975, pp. 456-457) o los «impuestos» o «tasas» (*LEM*, p. 386), hasta el «yugo»: (*ibid.*, pp. 572-573). Véase D. B. Redford en *Studies on the Ancient Palestinian World* (Toronto, 1972), pp. 141-156; J. M. Kruchten en *AIPHOS*, 24 (1980), pp. 39-52 («mettre au travail»).
16. *ARE*, II, 483; véase asimismo 510, 519, 535. Las deducciones de Lorton (*Terminology*, pp. 114-115) sobre los tratados con obligaciones recíprocas son insostenibles.
17. *EHR*, I, p. 5; *EHR*, I, p. 4 tiene la misma conexión *b'k* - *ḥtr* - ritmo anual.

> He hecho saber a los príncipes de Retenu sus productos anuales (*b'kw*). He obligado a los príncipes de Nubia con electro de sus minas, con oro, marfil y ébano, igual que los dependientes del Palacio.[18]

Queda claro, pues, que la clasificación egipcia de los bienes importados es perfectamente coherente, y lo más interesante es el contraste entre las áreas administradas directamente y una región externa con sus propias autoridades políticas. De las primeras los ingresos son regulares, tanto en cantidad como en periodicidad de la llegada; de la última, los bienes llegan a Egipto con más o menos frecuencia pero es imposible planificarlos de antemano. La llegada de estos bienes depende de las relaciones políticas entre el faraón y los reyes extranjeros implicados, que –a diferencia de las relaciones del círculo interno (*b'k*) y del círculo remoto (*bi't*)– tienden a adoptar un carácter «personalizado».

La traducción de la terminología egipcia a la nuestra no es un problema menor, ya que la traducción implica una valoración de las implicaciones económicas, políticas e ideológicas de los términos en cuestión. En la práctica, las palabras *ḫ'q* y *bi'nw't* no plantean ningún problema especial; la traducción habitual de *b'k* como «impuesto» o «tasa» –si bien lejos de su significado literal de «producto»– resulta también adecuada para expresar su procedencia de unos territorios bajo directa administración del centro. Pero la palabra *inw* plantea un problema serio, ya que las dos traducciones más frecuentes, como «tributo» o como «don», son el resultado de un enfoque engañoso y erróneo.[19] Engañoso porque deduce el status político del país a partir de la propia traducción, traduciendo sometido (si se ha traducido como «tributo») o independiente (si se ha traducido como «don»). Y erróneo porque la traducción se basa en el conocimiento previo del status político del país proveedor, traduciendo «don» cuando se trata de Hatti o Assur, y «tributo» cuando se refiere a Retenu. En uno y otro caso, introducimos una distinción nuestra en una palabra que, a este respecto, es neutra. La clasificación egipcia de las mercancías las separa según procedan de los territorios administrados directamente o de países externos, y en cambio no hace distinción entre reinos extranjeros «dependientes» o «independientes», porque la propia cosmovisión egipcia ya ha zanjado *a priori* el problema: la preminencia y la centralidad del poder del faraón son tales que la distinción resulta irrelevante, incluso inexistente.

En este punto es necesario distinguir el nivel denotativo del connotativo. En el plano denotativo (el significado técnico, desprovisto de implicaciones

18. *EHR*, II, p. 139.

19. R. Müller-Wollermann en *GM*, 66 (1983), pp. 81-93 aboga por el significado de «don»; W. Boochs en *GM*, 71 (1984), pp. 61-66 se inclina a favor de «tributo».

emocionales), la palabra egipcia *inw* significa meramente «aportación», provisión: define el recorrido físico de un bien material y el cambio de propiedad, y más concretamente un desplazamiento directo hacia el sujeto. Por consiguiente, subsume nuestros dos términos de «tributo» y «don» además de otros muchos posibles. Esta denotación neutra no excluye una fortísima connotación política del término[20] respecto al problema de la relación política entre países proveedores y países receptores. Se subraya constante y reiteradamente que los países externos deben entregar sus bienes a Egipto debido a su status inferior, a su real o posible sometimiento, a una derrota militar, por temor al faraón o a su fama. Incluso los reyes más remotos e independientes llevan sus productos por esa misma razón: «Aportación de Hatti... cuando su majestad regresaba a Egipto, después de ir a Naharina y engrandecer las fronteras de Egipto».[21] Fuera de los Anales, la «Estela Poética» de Tutmosis III –por citar sólo un ejemplo entre muchos otros– describe así a los reyes extranjeros:«Vinieron con sus aportaciones en la espaldas, inclinados ante su majestad, por orden mía».[22] Y las inscripciones funerarias de los funcionarios de Tutmosis III dicen lo mismo, y mezclan países de distinto status político como si todos fueran súbditos de Egipto. Dice Rehmire: «Recepción de las aportaciones de los países del sur, junto con la aportación de Punt, la aportación de Retenu, la aportación de Keftiu,y las aportaciones de todas las tierras que logró la fama de su majestad, el rey Menheperre».[23] Y Menheperresonb dice: «Alabado sea el señor de las Dos Tierras, y obediencia al buen dios de los jefes de cada país. Ellos celebran las victorias de su majestad. Llevan sus aportaciones en la espalda: plata, oro, lapislázuli, malaquita, y cada piedra preciosa».[24]

Las figuras que acompañan los textos confirman esta impresión: la sumisión de los proveedores ante el receptor es evidente en todas las escenas.[25] En suma, el flujo de aportaciones es el resultado y la demostración de la posición superior de Egipto y del faraón en todo el mundo. La connotación política es fuerte, incluso muy fuerte. Pero en realidad es sólo eso, una connotación: no es razón para traducir *inw* por «tributo», ni para considerar a los proveedores de *inw* como países jurídicamente tributarios de Egipto.

20. W. Stevenson Smith, *Interconnections in the Ancient Near East* (New Haven, CT, 1965), p. 3; S. Morenz, *Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten* (Munich, 1969), pp. 24-25; C. Aldred en *JEA*, 56 (1970), p. 111; W. F. Edgerton en *JNES*, 6 (1947), pp. 153-154.

21. *ARE*, II, 485; *EHR*, I, p. 32.

22. *AEL*, II, p. 36.

23. Tumba tebana n. 100 (*ARE*, II, 761); véase n. 91 (*EHR*, II, p. 819).

24. Tumba tebana n. 86 (*ARE*, II, 773).

25. Tumbas tebanas n. 84 (*JEA*, 27, 1941, lám. XIII; 28, 1942, lám. V), n. 85 (*JEA*, 20, 1934, lám. XXV), n. 89 (*JEA*, 26, 1940, lám. XXII-XXV), etc.

Podría decirse que nos hallamos ante un caso de propaganda: los suministros externos procedentes del comercio o del intercambio de dones se registran y se presentan en forma de tributo para controlar a la población interna egipcia. Nótese que las inscripciones y los iconos funerarios son sólo una evidencia secundaria del uso propagandístico primario que se hace del aflujo de bienes: los «jefes» extranjeros en fila cargados con sus tributos y depositándolos ante el faraón e inclinándose para implorar la vida, describen ceremonias públicas que seguramente se repiten cada Año Nuevo y honran a través de estos ejemplos concretos el poder mundial del faraón.[26]

Además, la idea de que estamos ante un caso de propaganda vendría avalada además por un tipo de documento distinto de las inscripciones reales pero también relacionado con los mismos episodios sobre la circulación de bienes: se trata de las cartas, las mismas cartas que solían acompañar a los dones. En las cartas de Amarna, los mismos bienes que en las inscripciones reales egipcias se entregan en una sola dirección y que demostrarían la superioridad del destinatario, se describen en las cartas como intercambios bidireccionales o recíprocos para demostrar la paridad de rango entre las partes. De modo que se podría afirmar que estos bienes eran «en realidad» el producto de un proceso de intercambio de dones que los Anales de Tutmosis III y otros textos similares presentan sencillamente como «tributos». En las cartas, lo que importa no son los bienes que entran (como en las inscripciones monumentales) sino los que salen: «como don (*šulmānu*) para ti, yo he hecho que te traigan tres minas de auténtico lapislázuli y cinco pares de caballos con cinco carros de madera». «Como don, yo he hecho que te traigan un bello carro con dos caballos, y un «dátil» de auténtico lapislázuli».[27]

Un elemento que las inscripciones conmemorativas egipcias no registran en absoluto resulta aquí inmediatamente evidente, y es el hecho de que el faraón también envía dones a los otros reyes, de modo que el movimiento de bienes es pluridireccional, un auténtico intercambio. He aquí un párrafo de una carta de Amenofis III a Kadashman-Enlil:

> Mira, como don (*šulmānu*) para tu nueva casa he hecho traer para ti: un lecho de ébano, con incrustaciones de marfil y oro; tres lechos de ébano con incrustaciones de oro; una cabecera de ébano con incrustaciones de oro; una gran silla de ébano incrustada de oro; cinco sillas de ébano incrustadas de oro; cuatro sillas de ébano incrustadas de oro.[28]

26. C. Aldred en *JEA*, 56 (1970), pp. 105-116.
27. *EA*, 9, 15.
28. *EA*, 5.

Todos estos dones, que van y vienen en ambas direcciones, ignoran toda constricción o amenaza (ya sea militar o política) y se rigen solamente por las convenciones sociales, siendo la gran recompensa un mayor prestigio. Además, los dones se insertan en un contexto preciso de «fraternidad», de «amistad» y de «buenas relaciones»; están asociados con intercambios matrimoniales; se introducen mediante fórmulas de saludo con preguntas sobre la salud del otro e información sobre la propia.

El resultado de esta comparación entre las inscripciones conmemorativas y las cartas parece ser que las primeras ofrecen una visión sesgada y las segundas una visión de la situación real. Pero creo que esta conclusión sería excesivamente simplista: también la documentación epistolar es sesgada, ya que lo que busca es convencer al destinatario. La única diferencia es que en este caso el destinatario es una sola persona y no el público en general, que es el potencial receptor de los frescos y relieves. El modelo global de las relaciones políticas que se deduce de las cartas, y del que las cartas son elemento integrante, es extremadamente formal y artificioso. Porque es artificioso considerar simétricas las relaciones entre unos interlocutores que no son iguales ni a nivel político, ni militar, ni económico ni tecnológico. Y es artificioso fingir desinterés por unos dones y contra dones que son motivo de furibundos debates y regateos interminables, pero que son un reflejo de las relaciones políticas y también un canal para las transacciones comerciales. En pocas palabras, tanto las inscripciones reales como las cartas tienen sus propias convenciones, y no sólo «literarias» sino también las convenciones propias de las relaciones sociopolíticas que expresan. Las presentaciones distintas, incluso contradictorias, se explican lógicamente en función de los distintos fines y de los distintos destinatarios de los mensajes. Las inscripciones reales, dirigidas a un público interno, exageran los elementos de prestigio y utilizan episodios históricos para demostrar la superioridad del soberano del país central. Las cartas, dirigidas al interlocutor externo, acentúan los intereses prácticos y utilizan convenciones favorables al desarrollo de las negociaciones. La afirmación de que el rey de Mitanni es «tributario» del faraón (convención monumental) es tan falsa como la afirmación de que es su «hermano» (convención epistolar). Pero una y otra afirmación pueden encontrar apoyo en la evidencia empírica, siempre que se analicen el marco de las distintas visiones de las relaciones políticas.

Las dos visiones del mismo episodio, una dirigida al público interno y la otra al socio externo, son claramente incompatibles, y esta incompatibilidad produce un serio contraste cuando el medio empleado no se corresponde con con el destinatario. Por ejemplo, en una de sus cartas, el rey de babilonia Kadashman-Enlil se queja porque el faraón «ha puesto mis carros en medio de los carros de los *ḫazānu* (los régulos siro-palestinos): no los has visto separa-

dos. Has hecho que se presenten ante el país (todos) iguales, para que no los vieran separadamente».[29] La protesta se refiere a uno de aquellos desfiles ceremoniales de fin de año que ya veíamos en forma de representación funeraria de los funcionarios egipcios. En aquellos desfiles todos los bienes –sin importar su procedencia– aparecían mezclados, aunque de hecho todos eran «aportaciones» *inw* de acuerdo con la terminología egipcia. No se tenía en cuenta el estatus político del proveedor porque se consideraba un dato insignificante comparado con la eminencia del faraón. Por eso se agruparon juntos los carros del rey de Babilonia y los de los reyes siro-palestinos. Pero el rey de Babilonia no estaba acostumbrado a ver en sus propios dones un significado de subordinación, ni tampoco a verse relegado al mismo nivel que los pequeños reyes vasallos. Y por lo tanto lo consideró como un verdadero ultraje. Pero lo cierto es que no tenía por qué haberse enterado: como interlocutor externo que era le estaban destinados otros mensajes; es muy probable que aquel mensaje que había recibido estuviera destinado al público interno, que seguramente habría considerado perfectamente normal aquella mezcla que al rey babilonio tanto le había ofendido. Digamos también que si el público interno egipcio hubiera tenido acceso a la correspondencia diplomática y se hubiera enterado de la reciprocidad de «tributos» entre el faraón y los reyes extranjeros, se habría quedado tan desconcertado como Kadashman-Enlil.

Ahora, y volviendo al tema de la traducción correcta de la palabra *inw*, el dilema entre «tributo» o «don» parece más disuelto que resuelto. Ciertamente no se puede decir que los reyes asiáticos fueran tributarios por el hecho de enviar sus aportaciones *inw*; pero tampoco puede decirse que el término «tributos» esconde en realidad «verdaderos dones». Ambas afirmaciones son a la vez verdaderas y tendenciosas. La visión simétrica es verdadera, porque las negociaciones y las transferencias de bienes se rigen efectivamente por el código de la fraternidad y la reciprocidad. La visión centralista también es verdadera, porque los contactos diplomáticos son una consecuencia de las victoriosas campañas egipcias en Siria, y porque los reyes asiáticos muestran cierto grado de sometimiento y más interés por el intercambio que Egipto. Y ambas visiones son tendenciosas porque ambas quieren imponer a sus respectivos destinatarios sus puntos de vista, porque ambas utilizan cualquier episodio «real» para sus propios fines, y porque ambas seleccionan e imputan connotaciones a las argumentaciones y a las conexiones causales. En el caso de la visión centralista, el objetivo es presentar al rey dotado de un poder invencible y de una superioridad sin igual. En el caso de la visión simétrica, interesada sobre todo en el éxito de

29. *EA*, 1.

la negociación, el objetivo es tranquilizar a la otra parte, evitando (o utilizando con suma cautela) cualquier elemento de coacción. Ninguna de las dos perspectivas busca una representación realista y «verdadera» de las relaciones políticas.

29. El origen del tributo

Los reyes egipcios no son los únicos en considerar la importación de bienes del exterior como un reflejo de la superioridad del receptor. Cuando Tukulti-Ninurta alardea de ser «uno que recibe las pesadas contribuciones de las cuatro partes (del mundo) en la ciudad de Assur»[1] está en la misma vena. ¿Se consideran verdaderos tributos todas las contribuciones que aparecen en las inscripciones reales medioasirias? O, en otras palabras: ¿Acaso los proveedores también las consideran como tales? Es difícil asegurarlo dado el lenguaje estereotipado y la ideología unificadora de las inscripciones. Lo cierto es que a veces se diría que sí y a veces que no. Por ejemplo, en un texto de Tiglatpileser I hay tres párrafos (casi seguidos) que utilizan la misma terminología pero que requieren distinta valoración.

En el primer caso, la existencia de algún tipo de relación tributaria parece obvia: «Sometí a mis pies a 30 reyes de las tierras de Nari. Tomé rehenes entre ellos, recibí sus tributos (*madattu*) en pares de caballos con arreos, y les impuse tasa e impuesto».[2] Se trata en efecto del resumen de unas cuentas más detalladas que aparecen en inscripciones anteriores, donde se destaca la acción militar y se describe la conquista como un hecho real.

Pero luego el mismo texto prosigue con un episodio de tono diferente: «Conquisté toda la tierra de Amurru. Recibí tributo (*madattu*) de las tierras de Biblos, Sidón y Arwad».[3] Pero aquí cuesta imaginar una relación tributaria: la región está demasiado lejos para ser un objetivo militar plausible de Asiria, y la expedición es un episodio aislado que obedecería más a intereses

1. ERAS, pp. 153-155.
2. *RIMA*, II, p. 37. Terminología asiria de tributo: J. Bär, *Der assyrische Tribut und seine Darstellung* (Neukirchen, 1996), pp. 3-10.
3. *RIMA*, II, p. 37.

ideológicos y comerciales que militares. No se menciona ningún enfrentamiento militar y no parece que el «tributo» constituya una futura obligación regular. Hay además otros elementos en el texto que sugieren que la expedición fue más bien una empresa pacífica destinada a establecer tratos comerciales y no a imponer un tributo obligatorio. Entre esos elementos cabe mencionar los detalles del propio tributo («recibí un cocodrilo y una gran simia hembra de los países a orillas del mar»)[4] y el desplazamiento desde Arwad a Sumura en una barca «matando en el mar un *naḥiru*, que llamamos caballo marino».[5]

En un lugar intermedio se sitúa un tercer pasaje del mismo texto: «Finalmente, durante mi regreso, me convertí en señor de todo el país de Hatti e impuse a Ini-Teshub, rey del país de Hatti, rehenes, impuesto, tributo (*bilta madatta*) y troncos de cedro».[6] Pero en sus relatos sobre sus éxitos militares, Tiglatpileser nunca menciona a Karkemish (la capital de Ini-Teshub); la ciudad es lo suficientemente fuerte y «el gran país de Hatti» lo bastante poderoso como para disuadir a Asiria de un ataque militar asirio en esa dirección. Aunque también es cierto que los suministros de madera parecen regulados por algún tipo de acuerdo, no sabemos si voluntario o impuesto.

Parece, pues, que entre los tres párrafos analizados existen diferencias. Pero en las inscripciones asirias, que son más o menos análogas a las egipcias, las diferentes realidades históricas se presentan bajo la etiqueta única de una relación tributaria.

En otro género de textos, y en un marco político-ideológico distinto, en vez de considerar los dones como un tributo, se considera el tributo como un don. Y las afirmaciones utilizadas resultan un tanto paradójicas para un lector ajeno a la coherencia interna del código. Por ejemplo, tras detallar la lista del pesado tributo impuesto al reino ugarítico, el rey hitita prosigue:

> Estos son los dones (*šulmānu*) que el gran rey ha dispuesto a cargo del rey de Ugarit; pero éste no está obligado a dar nada más a los dignatarios y a los hijos del rey. Cuando un hijo del rey o un dignatario va de Hatti a Ugarit como mensajero, si place al rey de Ugarit darle dones, puede hacerlo; pero si no quiere darle un regalo (*qištu*), que no lo dé: no es una obligación.[7]

La palabra *šulmānu* es típica de los dones recíprocos, cuando existe una fuerte motivación social y un carácter augural. Pero aquí se utiliza para indicar el tributo, que de hecho es una lista ¡de dones personales! Además, al

4. *RIMA*, II, p. 42.
5. *RIMA*, II, p. 37.
6. *Ibid.*
7. *HDT*, pp. 161-162.

vasallo se le asegura la no obligatoriedad de ulteriores dones. En suma, el tributo es un don como cualquier otro, sólo que este don en particular no se deja al arbitrio del donante o de los usos sociales sino que se hace obligatorio en virtud de un tratado estipulado voluntariamente por el vasallo o, mejor aún, garantizado por el gran rey en recompensa por su lealtad. La finalidad propagandística es evidente también en este caso, pero no se dirige al público interno sino al rey vasallo, que así tenderá a considerar positivo el vínculo establecido entre él y su soberano, un vínculo ciertamente forzado, pero ambas partes son agentes autónomos que, por propia voluntad, han establecido una relación beneficiosa para ambas.

Las dos visiones opuestas –el tributo es un don/ el don es un tributo– sugieren la existencia de una base común de las diversas modalidades contributivas que se observan en los distintos niveles jerárquicos, lo que invita a preguntar por el origen del sistema del tributo. Los dones que alguien de un estrato social inferior entrega en fechas fijas a alguien de un estrato social superior, presionado por las normas sociales y culturales, tienden a convertirse en tributo; el condicionamiento social implicado tiende a transformarse en político y finalmente en jurídico. Y cuando este tipo de dones ya son tributo obligatorio, tienen que ofrecerse más dones para demostrar que la entrega no se limita al mínimo exigido; y luego esos dones suplementarios tienden a convertirse en fijos y obligatorios. Las referencias al «tributo y dones» ¿son sólo un recurso estilístico o son una descripción precisa de una doble contribución, que incluiría un elemento obligatorio y otro voluntario? La lista del tributo ugarítico al rey de Hatti distingue entre el «núcleo» del tributo, un pequeño «suplemento», y luego una serie de dones *šulmānu* personales al rey, a los miembros de la familia real y a los altos dignatarios del palacio:

> 12 minas y 20 siclos de oro, los 20 siclos sólo a título de sumplemento, 1 copa de oro del peso de una mina; este es el núcleo del tributo (*mandattu*). 4 prendas, una capa grande, 500 (siclos de) lana teñida de púrpura, 500 (siclos de) lana teñida de púrpura oscura: para el Sol, el gran rey, su señor. 1 copa de oro de 30 (siclos) de peso, 1 prenda, 100 (siclos de) lana teñida de púrpura, 100 (siclos de) lana teñida de púrpura oscura, para la reina. (Lo mismo para el príncipe). 1 copa de plata de 30 (siclos) de peso, 1 prenda, 100 (siclos de) lana teñida de púrpura, 100 (siclos de) lana teñida de púrpura oscura: para el *tuppanuri*. (Lo mismo para otros tres funcionarios de la corte.) Nadie más, entre los dignatarios (que están) junto al Sol, el rey su señor, el día que Niqmadu traiga su tributo, pretenderá de Niqmadu un don (*šulmānu*).[8]

8. *HDT*, p. 152; para el «suplemento», véase *PRU*, IV, p. 41. Zaccagnini, *Scambio*, pp. 155-156, 179-189.

Ahora se ve más claramente que el tributo original (*mandattu*) ya iba acompañado de dones (*šulmānu*) para los altos funcionarios de la corte que estaban presentes en el acto de entrega del tributo: una contribución a caballo entre un «don hospitalario» y un «peaje de audiencia». Estos dones suplementarios eran ya entonces tan habituales que incluso aparecen como cantidades estipuladas en las tablillas de los tratados. El rey hitita reconoce el carácter voluntario de «ulteriores adiciones» a los mismos u otros funcionarios de palacio, en Hattusha y en Ugarit, lo cual significa que, una vez los dones suplementarios que originalmente acompañaban al tributo se han transformado en parte de la obligación, la tendencia apunta a ulteriores dones suplementarios «voluntarios» como expresión de generosidad y de amistad personal: ¡el tercer estadio del mismo proceso!

Muchos siglos después, el tributo asirio aún mantiene la misma distinción entre el tributo estrictamente contractual (*madattu*) y el don suplementario pero ahora también estipulado (*nāmurtu*, que corresponde al *šulmānu* del tratado entre Hatti y Ugarit). Y los dones aún se entregan personalmente a los distintos miembros de la familia real y de la corte.[9] Ahora bien, si los dones suplementarios se convierten en parte del tributo en el «segundo estadio» del proceso, ¿acaso no pudo ocurrir lo mismo en el «primer estadio»? Lamentablemente la pregunta no encuentra aquí una respuesta adecuada; es preciso un estudio sociológico sobre el origen de las relaciones tributarias. Sólo puedo sugerir que la drástica distinción entre tributo y don, entre contribución obligatoria y voluntaria, y entre conducta obligada y libre, es tal vez demasiado rígida, un tanto idealizada, si la comparamos con las realidades sociales e históricas de la época. Siempre hay algún elemento de obligatoriedad en las relaciones desiguales, si bien la parte más fuerte suele utilizar un tipo de presión más social (o antes) que física. En principio, las respectivas dosis de voluntariedad y de coacción pueden encontrar diferentes puntos de equilibrio, pero el paso del tiempo añadirá el ingrediente de la costumbre y la tradición, que son un estímulo fortísimo hacia un compromiso fijo. Por último, habría que subrayar que un complejo formado de tributo más don puede que sea económicamente más duro de soportar pero socialmente más gratificante que la mera entrega del tributo.

Es evidente que el sistema tributario internacional representa la transferencia a escala mucho mayor de los mecanismos internos de los estados; y éstos son a su vez una ampliación de los asuntos menores característicos de las relaciones interpersonales. Así, para comprender mejor el sistema del tributo interestatal, deberíamos familiarizarnos con las redes intraestatales e in-

9. J. N. Postgate, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire* (Roma, 1974), pp. 283-284; véanse pp. 119-130, 154-155.

terpersonales, donde también juegan las relaciones entre reciprocidad y redistribución, y la estandarización de actos ocasionales pero repetidos. No podemos analizar aquí todo este abanico de intercambios, pero se pueden apuntar algunos rasgos característicos.

En el reino medioasirio está bien documentada la tendencia a fijar ciertas clases de pagos obligatorios que en origen eran dones voluntarios. Las contribuciones *nāmurtu* al rey (principalmente de altos funcionarios de la corte o de ciudades de provincia) eran una especie de «peaje de audiencia», «un pago realizado por los súbditos siempre que iban a ver al rey para pedirle algún favor o algún tipo de ayuda».[10] Cuesta imaginar a alguien negándose a pagar ese peaje habitual, y aunque las contribuciones puedan variar de tamaño, la administración del palacio siempre las registran (con el nombre del proveedor y la fecha) como un ingreso regular. Estos «peajes de audiencia» medioasirios son un buen paralelo de los dones suplementarios que entregaban los vasallos de Hatti cuando iban ante su soberano a pagar el tributo.

El pago *šulmānu* medioasirio, «un don a un funcionario encargado de una cuestión legal para inducirle a tratar el caso», también se convirtió en una contribución regular y legal.[11] Ambas clases de contribución (los términos reflejan el espíritu original del don) se habían convertido de hecho en tasas, lo que demostraría la transformación de una obligación social en una obligación administrativa.

A otro nivel ideológico, la red de intercambio de dones en el reino medioasirio está bien representada en el ritual. En las celebraciones de fin de año y de la renovación ceremonial de la realeza asiria, el ritual exige dones *šulmānu* de los participantes admitidos a la presencia del rey, contra dones del rey (una mina de plata a cada uno), y dones *qīštu* a los dioses.[12] Aunque no se especifica la cantidad de *šulmānu*, es probable que se dejara al arbitrio de los participantes, si bien dentro de los límites tradicionales. En esta ceremonia ritual es posible que los dones regios tuvieran que exceder en valor a los dones de los participantes, lo que no era el caso en las reuniones y audiencias políticas y administrativas normales.

Los dones *šulmānu* medioasirios a los funcionarios públicos nos introducen en las células menores del estado, en general muy poco documentadas.

10. Postgate, *Taxation*, p. 159; los textos están publicados en E. Weidner en *AfO*, 10 (1935-1936), pp. 33-44.

11. Postgate, *Taxation*, p. 160; véase *CAD*, N, p. 254a «don al público»; J. J. Finkelstein en *JAOS*, 72 (1952), pp. 77-80. En los movimientos redistributivos «al exterior» también existe una distinción entre las «raciones» normales y los «dones» del rey; H. Freydank en *MOE*, 1 (1974), p. 73.

12. K. F. Müller, *Das assyrische Ritual* (Leipzig, 1937), pp. 8-10.

Pero una serie de documentos muy poco corriente del siglo XV a.C. procedentes de Nuzi, en el suroeste de Asiria, permite asomarnos al sistema de pagos y prestaciones de una autoridad local, a caballo entre el impuesto obligatorio y la completa liberalidad. El alcalde de Nuzi es acusado de incontables casos de corrupción. Entre los testimonios sobre las exacciones ilegales cometidas respecto a bienes y servicios, se lee concretamente:

> Así dice Hinzuri, la esposa de Zilliya: He dado a Peshkilishu una oveja en pago (*ta'tu*) y así le dije: «En cuanto a mis tierras, ocúpate de mi caso judicial con Kariru». Pero él no se ocupó de mi caso. Entonces (le) hablé de mi oveja, pero él me golpeó y se quedó con mi oveja; además me tomó y me robó seis minas de cobre. Y así habló él: «Lo tomo por el año pasado».[13]

Lo que al parecer se considera injusto no es la exacción del soborno sino la no realización del servicio requerido y pagado. Es evidente que aquello que, en el contexto de una reclamación judicial, los documentos de Nuzi denominan peyorativamente *ta'tu* («pago», «soborno») es idéntico a lo que los textos medioasirios, en un contexto administrativo, llaman positivamente *šulmānu* («don»).[14] La misma contribución, cuando se paga a la autoridad debida, es justa, es un elemento del sistema que beneficia a ambas partes. Pero si se paga a la autoridad indebida, es injusta, un abortado intento de corrupción.

La misma antítesis se transfiere internacionalmente en el caso de Wasashatta, según el relato de Adad-nirari I. El rey de Hanigalbat estaba obligado (por juramento) a entregar anualmente dones (*tāmartu*) al rey asirio. Cuando se rebela, se dirige al rey de Hatti en busca de ayuda. Y el rey de Hatti –igual que el alcalde de Nuzi– acepta el soborno (*ta'tu*) pero luego no le presta la ayuda militar que había prometido a cambio.[15] Este tipo de contribución revela su carácter ambiguo e irregular sólo cuando se da a alguien distinto a «nosotros». Si no, es un don correcto, en vías de convertirse en una forma de tributo fijo.

13. R. H. Pfeiffer y E. A. Speiser, *One Hundred New Selected Nuzi Texts* (New Haven, CT, 1936), pp. 18 y 73. Véase H. M. Kümmel en *Korruption im Altertum* (Munich y Viena, 1982), pp. 55-64.

14. Finkelstein en *JAOS*, 72 (1952), p. 78. Sobre *ta'tu* en los documentos comerciales asirios, véase K. R. Veenhof, *Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology* (Leiden, 1972), pp. 219-302.

15. *RIMA*, I, p. 136. Sobre el motivo *ta'tu* en las inscripciones reales neoasirias, véase H. Tadmor y M. Cogan en *Biblica*, 60 (1979), pp. 499-503; Liverani en *Mesopotamia*, 17 (1982), pp. 58 y 61-63.

30. MATRIMONIOS IGUALES *VS.* MATRIMONIOS DESIGUALES

La protesta del rey de Babilonia porque sus carros se habían mezclado con los de los reyezuelos (véase el capítulo 26) encuentra (en la misma carta) un paralelo en su queja porque hayan mezclado a su hermana con las demás mujeres del harén del faraón. La suerte de la princesa (hija del anterior rey de Babilonia y hermana del actual) es un asunto importante en el marco de una negociación sobre el viaje a Egipto de una segunda princesa (hija del actual rey):

> Puesto que me has escrito: «Tú has dicho a mis mensajeros, mientras tus esposas estaban todas juntas en tu presencia: "Mirad a vuestra señora que está en vuestra presencia". Pero mis mensajeros no la han reconocido, si era (de verdad) mi hermana (la persona) que estaba contigo». Y también has escrito: «Mis mensajeros no la han reconocido, ¿quién podría reconocerla?». Así hablaste. ¿Por qué no me mandas a un hombre con autoridad que pueda decirte una palabra verdadera y los saludos de tu hermana que está aquí, y (le) ordenas que entre y mire su casa y su posición junto al rey? Y como has escrito: «Tal vez sea la hija de un dependiente, o si no de una kashka, o una mujer de Hanigalbat, o tal vez sea de Ugarit, la que mis mensajeros han visto: ¿quién les ha dicho que ella estaba contigo? Ella no ha abierto la boca y nada les dijo» ...[1]

Más adelante en la carta la discusión entre ambos reyes se deteriora aún más cuando habla de la cuestión de los dones. Según la visión babilonia, el yerno debería mandar más dones, mientras que desde el punto de vista egipcio, a su suegro sólo le debía la justa reciprocidad por los dones recibidos. El faraón pregunta incluso con cierta sorna: «¿Te parece bien entregar a tus hijas para obtener el don de tus vecinos?».[2]

1. *EA*, 1; Pintore, *Matrimonio*, pp. 25-26.
2. *EA*, 1.

Pero el malentendido básico tiene que ver con el status de las princesas asiáticas «casadas» con el faraón. Para los asiáticos, el matrimonio de la hija de un gran rey con otro gran rey es lógicamente un matrimonio entre iguales, y ella tiene que ser la reina. Por eso se explica su desconcierto y su irritación cuando descubre que sus princesas, una vez en Egipto, «desaparecen» entre la masa de mujeres de origen mixto del harén real, sin que se les otorgue un rango y un rol especiales.[3] Pero lo irónico del caso es que el rey de Babilonia se lamente de la dificultad de sus mensajeros para reconocer a la princesa cuando él mismo había sugerido al faraón: «Mándame una hermosa joven como si fuese tu hija. ¿Quién dirá: "Ella no es la hija del rey"?».[4]

Las perspectivas de ambos reyes son parecidas pero opuestas. El rey babilonio, incapaz de conseguir una auténtica princesa egipcia, contempla la posibilidad de disfrazar de princesa a una joven corriente, mientras que el rey egipcio, que no tiene ningún problema en obtener una princesa babilonia, transforma a la princesa en una mujer corriente. La perspectiva —real o ficticia— de conseguir una esposa egipcia realza el prestigio del rey de Babilonia; sería un logro excepcional, maximizado de cara al público. En cambio, el rey egipcio gana en prestigio cuando obtiene y mezcla mujeres de todos los países extranjeros (exactamente como las aportaciones *inw*), prescindiendo de su antiguo rango, o del rango de su país de origen. En cualquier caso, desde la perspectiva egipcia, ese rango es miserable e irrelevante.

Pero el rey egipcio sabe perfectamente que los países aisáticos tienen sus propias jerarquías y sus propias convenciones. Por lo tanto, las negociaciones para adquirir una mujer extranjera son distintas. Si el faraón desea la hija de un pequeño rey, sólo tiene que escribir una carta como la que mandó al rey de Ammiya: «Manda a tu hija al rey tu señor, y manda dones: 20 buenos sirvientes, plata, carros y buenos caballos. Y el rey tu señor te dirá: "Esto está bien, que mandes dones al rey, además de tu hija"».[5] Pero si el faraón pretende casarse con la hija del gran rey de Babilonia o de Mitanni, tiene que iniciar negociaciones interminables, centradas principalmente en el montante de la contribución patrimonial, porque al futuro suegro le conviene exagerar el valor del matrimonio para obtener más dones egipcios.[6]

Los aspectos económicos de este tipo de negociación pueden disfrazarse como asuntos relativos al prestigio:

3. La «desaparecida princesa babilonia» es aún un motivo recurrente en el siglo XIII, véase *HDT*, p. 129 y Pintore, *Matrimonio*, pp. 39, 57.

4. *EA*, 4.

5. *EA*, 99.

6. Sobre las negociaciones interdinásticas en el Bronce final, véase Pintore, *Matrimonio*; A. R. Schulman en *JNES*, 38 (1979), pp. 177-193; J. J. van Dijk en *Or*, 55 (1986), pp. 159-170; S. Meier en R. Cohen y R. Westbook (eds.), *Amarna Diplomacy* (Baltimore y Londres, 2000), pp. 165-173.

Ilaya, el dignatario que has mandado, ha traído consigo (sólo) algunos carros y caballos. Manda muchos carros y caballos, y Ilaya te llevará a la hija del rey... Ilaya tiene cinco carros; ¿tendrán que llevártela con cinco carros? Si te la mando ahora, con Ilaya, los reyes más vecinos dirían «¡La hija del gran rey es llevada a Egipto con (sólo) cinco carros!».[7]

Seguramente se imagina que los carros adicionales enviados para devolver a Egipto a la princesa babilonia vendrán cargados con los dones que pide en su carta. Más carros, más dones, más prestigio a los ojos de los reyes vecinos.

Es evidente, pues, que durante las negociaciones la posición de un rey pequeño y la de un gran rey reclaman un trato diferente. Pero una vez las princesas asiáticas llegan a Egipto se las mezcla con las demás, y la presentación propagandística al público interno egipcio es más o menos la misma. Un caso parecido al de Ammiya se presenta de la manera siguiente: «El tributo (*inw*) de los jefes de Retenu: la hija de un jefe (con) ornamentos de plata, oro, auténtico lapislázuli y 30 esclavos que le pertenecen».[8] Y la llegada de una princesa de Mitanni (tras una negociación parecida a la de Babilonia) se presenta así: «La Gran Consorte Real Tiya, que viva. El nombre de su padre es Yuya, el nombre de su madre es Thuya. Maravilla llevada a su majestad: la hija del jefe de Naharina, Shuttarna (llamado) Gilu-Hepa, con 317 mujeres de su harén».[9] Es indudable que la egipcia Tiya sigue siendo primera esposa y reina, mientras que la exótica princesa desaparecerá pronto en el harén real. No cabe duda de que el prestigio derivado de la llegada de una esposa ofrecida por un gran rey es mayor, y que el número de esclavos que la acompañan es diez veces mayor. Pero son diferencias de grado; el carácter de la relación es la misma en ambos casos. Y en ambos casos la conducta del faraón —sea a través de una orden o de una negociación amistosa— para conseguir una esposa asiática está muy lejos del modelo literario que aparece en el relato del «Príncipe predestinado», que conquista a su princesa exótica mediante el amor y aventuras heroicas.[10]

A diferencia del sistema egipcio de reclamar mujeres extranjeras para demostrar su poder universal, y a diferencia asimismo del sistema cassita de intercambiar hijas por oro, el sistema hitita es de carácter más político. Las hijas del rey hitita se dan en matrimonio a los reyes vasallos para acrecentar la influencia del primero y la lealtad de los segundos. Los tratados sobre el

7. *EA*, 11. Véase Zaccagnini, *Scambio*, pp. 21-22.
8. *ARE*, II, 447.
9. *KRIT*, IV, p. 37; C. Blankenberg van Delden, *The Large Commemorative Scarabs of Amenhotep III* (Leiden, 1969), p. 18; B. Bryan en *Amarna Diplomacy*, pp. 79-81.
10. *AEL*, II, pp. 200-203.

tema destacan debidamente que la princesa hitita será la reina en el reino vasallo y que su hijo heredará el trono: «He dado a Gashuliyawiya, la hija del rey, al país de Amurru, a la casa del rey, a Bentesbina como esposa. En el país de Amurru ella es reina. En el futuro, el hijo y el nieto de mi hija reinarán en Amurru».[11] Nótese que esta pauta se aplica preferentemente a los refugiados políticos (a quienes el rey hitita entrega a sus hijas), de modo que el acto inicial consiste más bien en ganar «un yerno» que en «entregar una hija».

El rey egipcio también persigue ese mismo objetivo de control político, pero mediante el procedimiento de educar en Egipto a los príncipes asiáticos con vistas a sentarlos en el trono a la muerte de su padre: «Mira, se han llevado a los hijos de los jefes y a sus hermanos a las fortalezas de Egipto. Pero si alguno de estos jefes hubiera muerto, su majestad hará que su hijo ocupe su lugar».[12] El rey egipcio, que no puede «exportar» hijas, prefiere «importar» príncipes asiáticos. Pero la principal diferencia es que según la perspectiva hitita, de un vasallo se espera lealtad si tiene vínculos de sangre con el soberano; en la perspectiva egipcia, de un vasallo se espera lealtad si ha sido educado en Egipto. Esta antítesis entre sangre y formación, o entre parentesco y cultura, es emblemática de las diferencias entre Egipto y Asia.

A primera vista, las negociaciones matrimoniales parecen más proclives a provocar emociones y resentimiento que las negociaciones sobre las fronteras o las cuestiones comerciales, y la vía para una conclusión satisfactoria es ciertamente larga. La relación entre hititas y egipcios viene marcada por dos famosos episodios. El primer episodio es sumamente atípico, y transcurre en un momento de tensión política y militar. La viuda de Amenofis IV[13] escribe a Shuppiluliuma para pedirle a uno de sus hijos en matrimonio:

> ¿Por qué dices: «¿Acaso pretenden engañarme?» Si yo tuviera un hijo, ¿escribiría yo a un país extranjero de una manera humillante para mí y para mi país? ¡No confías en mí y me dices una cosa así! Aquel que fue mi marido ha muerto y no tengo hijos. ¿Acaso debo tomar a uno de mis siervos y hacerlo mi esposo? No he escrito a *ningún* otro país, he escrito (solamente) a ti. Dicen que tienes muchos hijos. Dame uno de tus hijos y él será mi esposo y rey en la tierra de Egipto.[14]

A Shuppiluliuma la carta le produce perplejidad, dadas las difíciles relaciones que atravesaban Hatti y Egipto en aquel momento. Pero a los hititas

11. *HDT*, p. 96.
12. *ARE*, II, 467.
13. La identificación de la remitente como viuda de Amenofis IV o de Tutankamon es muy discutida, pero aquí resulta irrelevante.
14. *ANET*, p. 319.

la propuesta no debió de parecerles demasiado extraña porque de hecho se les invitaba a exportar directamente un futuro rey y no una mujer, madre del futuro rey, lo cual representaba un atajo respecto al procedimiento habitual. Además, en lugar de asegurar el control futuro de un pequeño reino, el matrimonio garantizaría el dominio sobre una potencia de igual rango, algo por lo demás no del todo infrecuente: Assur-uballit intentará hacer lo mismo en Babilonia, casando a su hija Muballitat-Sherua con el rey cassita.[15] Así, aunque los tecnicismos no son los habituales (matrimonio uxorilocal, con desplazamiento del marido), el ligamen entre objetivo matrimonial y objetivo político sí lo es. Si Shuppiluliuma duda no es por la asunción teórica de la idea en sí, sino por la realización práctica del proyecto. De hecho, su primera objeción parece referirse a la posibilidad de que la reina egipcia haya dirigido la misma propuesta a otros.

Pero desde el punto de vista egipcio,[16] la idea de «obtener un marido» combinaba mal la dirección correcta con el sexo equivocado. El procedimiento sólo era concebible si se veía al príncipe hitita como una esposa-macho extranjera de un rey-hembra egipcio; después de todo, una nueva Hatshepsut era menos preocupante que un nuevo Hicsos. Así que podía importarse al príncipe hitita, pero luego, claro, tenía que «desaparecer». El problema es que mientras una joven asiática podía «desaparecer» simplemente diluyéndose en un abigarrado harén real, el príncipe masculino (obviamente único) tenía que ser eliminado físicamente. Y esa es exactamente la suerte que corrió el príncipe hitita tras su llegada a Egipto.[17]

La furiosa reacción de Shuppiluliuma es similar a la de Assur-uballit (cuyo nieto había sido eliminado por los cassitas): ambos invadieron el «país asesino» para vengar el asesinato de su hijo o nieto. Assur-uballit tuvo suerte y pudo establecer un dominio indirecto sobre el reino cassita, mientras Shuppiluliuma no fue más allá de la Beqa, pero la diferencia es de resultados, no de procedimiento. Y el procedimiento es que la venganza da derecho a ventajas políticas e incluso territoriales. ¿Podemos profundizar algo más en los pensamientos secretos del rey hitita? ¿Es posible que conociera de antemano lo que iba a pasar y que sacrificara deliberadamente a su hijo para ejercitar su derecho a la venganza?

Un siglo más tarde los dos países lo intentaron de nuevo, pero ahora en un contexto de paz y fraternidad, y Ramsés II casó con una de las hijas de Hattushili III. El matrimonio satisfacía formalmente a las dos partes, pero ahí

15. *ABC*, pp. 159, 171-172.
16. C. Robins en *GM*, 62 (1983), pp. 67-77.
17. H. G. Güterbock en *RHA*, 66 (1960), pp. 57-63; Liverani en *SMEA*, 14 (1971), pp. 161-162; Th. Van den Hout en *ZA*, 84 (1994), pp. 60-88.

terminaba la coincidencia de sentimientos. Según la ideología tradicional de Egipto, Ramsés II concebía, y de hecho celebraría, el matrimonio como una demostración de su poder universal, mientras que para Hattushili III el matrimonio significaba una vía de influencia política hitita en la corte egipcia. Pero es crucial saber si la princesa hitita fue o no aceptada como reina de Egipto, porque de ser así el hecho constituiría una novedad importante respecto a los matrimonios del periodo de Amarna. Existen algunos datos que avalan esta hipótesis,[18] pero no son concluyentes, y un segundo matrimonio hitita de Ramsés complica aún más las cosas.[19] Por parte egipcia, el procedimiento se atenía al habitual esquema en dos tiempos: un primer tiempo de negociación diplomática con aceptación de la convencional paridad de rango entre ambas familias y ambos países; y un segundo tiempo de presentación propagandística dirigida al público interno según la ideología ortodoxa:

> Yo he sometido para ti el país de Hatti como súbdito de tu palacio; he puesto en sus corazones presentarse a ti con pasos temerosos, portando sus impuestos que sus jefes han capturado, todas sus posesiones como tributo a la fama de su majestad. Su hija primogénita está en primera fila, para satisfacer el corazón del señor de las Dos Tierras, el rey Ramsés, dotado de vida.[20]

> Mira, el gran jefe de Hatti viene, con su hija primogénita, portando mucho tributo.[21]

Egipto había logrado su objetivo, y con relativa facilidad, puesto que dependía exclusivamente de la voluntad de Ramsés. Pero no parece que los hititas, que dependían de la voluntad de ambas partes y también de la situación política en general, consiguieran sus propósitos. No conocemos el rol político desempeñado por las dos princesas hititas tras su matrimonio, ni la influencia que pudieron ejercer ni su aceptación en la corte egipcia.

Pero el éxito de los egipcios fue sólo una victoria formal, una cuestión de apariencias. En realidad, también ellos tuvieron que hacer renuncias y cambiar su posición ideológica de la insistencia en la absoluta preeminencia a la aceptación matizada de la paridad de rango, tanto durante las negociaciones como en los textos conmemorativos. Hattushili fue más perspicaz y listo que sus antepasados de Amarna, pero también el equilibrio político era ahora distinto. En la descripción de la llegada de la caravana hitita con ocasión del segundo matrimonio, leemos:

18. Pintore, *Matrimonio*, pp. 39, 41 (título *nbt t¡wy*), 105.
19. *KRIT*, II, 69.
20. *KRIT*, II, 68.
21. *KRIT*, II, 66.

> El gran jefe de Hatti hizo que le trajeran el enorme tesoro rico botín de Hatti... ante su hija a la que hizo llevar para Ramsés a Egipto por segunda vez. No había ejército que la llevase, no había carros que la llevasen. Fue el poderío de los dioses del país de Egipto y de los dioses de cada país extranjero los que hicieron que los grandes jefes de todos los países extranjeros llevaran sus tributos, por sí mismos, a Ramsés.[22]

La sumisión de los hititas es no sólo espontánea y sin mediar una derrota militar, sino que también se considera a los dioses de ambos países coautores del prodigioso acontecimiento. En el párrafo siguiente, el encuentro se desarrolla en la frontera de ambos países, evitando así el humillante espectáculo de los jefes extranjeros inclinándose ante el faraón. Esta decisión de encontrarse en la frontera y luego proceder juntos es el resultado explícito de las negociaciones, un indicio de que Hattushili era perfectamente consciente del riesgo de la actitud egipcia respecto a una verdadera paridad política.[23] El que algunos elementos de la visión simétrica (si bien imbuida de la visión tributaria dominante del texto) se acepten incluso en los textos conmemorativos, es del todo excepcional, y es sin duda resultado del clima de paridad, alianza y fraternidad que el tratado había establecido unos años antes (véase el capítulo 20). El pleno reconocimiento egipcio de la semejanza y de la paridad de los extranjeros se alcanza cuando la princesa llega a Egipto con doble escolta de tropas hititas y egipcias: «La hija del gran jefe de Hatti marchaba a la cabeza del ejército... Ellos estaban mezclados con los infantes y los carros de Hatti, guerreros y también civiles: comieron y bebieron (juntos), sin luchar el uno contra el otro».[24]

En las negociaciones y en el intercambio de saludos tras la conclusión del tratado y del matrimonio, el clima de paridad, de unidad y de fraternidad había quedado patente. Aunque es probable que ese clima se iniciara del lado hitita, también la corte egipcia lo aceptó explícitamente: «La hija del rey de Hatti ha llegado a la tierra de Egipto, y los dos grandes países han devenido un solo país... En ese día dos grandes países fueron un único país, y dos grandes reyes fueron una única fraternidad».[25] Ya hemos visto (capítulo 20) que esa aceptación formal de la unidad (o, mejor dicho, del acoplamiento) de los dos países, ratificada y simbolizada por la pareja real, supuso para Egipto la superación de una visión del mundo profundamente arraigada.

La interpretación habitual de todo matrimonio dinástico interasiático era considerar la plena paridad y unión de dos pueblos como una consecuen-

22. *KRIT*, II, 69.
23. *Or*, 59 (1990), pp. 207-217.
24. *KRIT*, II, 66.
25. *ÄHK*, 53 (Puduhepa a Ramsés); *ÄHK*, 51.

cia del matrimonio entre dos casas reales, que en las relaciones egipcio-hititas es una salida difícil e incompleta. Basta con citar un párrafo de la Historia Sincrónica: «Asur-bel-kala rey de Asiria casó con la hija de Adad-apla-iddina rey de Karduniash, y (la) llevó con su vasta dote a Asiria. Los pueblos de Asiria y de Karduniash se mezclaron el uno con el otro».[26] Es sintomático que la inscripción de Ramsés y la crónica babilonia (dos textos que ciertamente se ignoran) se sirven de la misma imagen de dos pueblos «que se mezclan» en los festejos de la boda real. La unión física que supone la «mezcla» o acoplamiento ejemplar y significativo de la pareja real simboliza la «mezcla» de sus pueblos respectivos: coyunturalmente en el festejo de la boda, y también en lo estructural e ideológico.

26. *ABC*, p. 165.

31. Conclusiones

Unidad y diversidad

A lo largo de este libro hemos procurado utilizar y combinar documentos procedentes de todas las áreas culturales del Próximo Oriente antiguo. Este procedimiento tiene sus riesgos —una valoración incolora e insípida de las variantes regionales—, pero los hemos tenido en cuenta. Hemos procurado en cada caso especificar el origen (en el espacio, en el tiempo, tipología y contexto social) de los diversos documentos utilizados, para mostrar tanto las diferencias como las analogías, atendiendo a su proporción real.

Cada elemento cultural se sitúa en la intersección del espacio y del tiempo, entre la continuidad de las tradiciones culturales de regiones concretas y la necesidad de interacción con las culturas circundantes. Estas tradiciones tienen un carácter específico que les es propio, del mismo modo que una fase temporal acotada tiene sus peculiaridades. Un análisis «vertical», centrado en el desarrollo en el tiempo de una región determinada, permitirá poner de relieve los elementos de continuidad y de evolución, e incluso algunos lapsos o rupturas. Un análisis «horizontal», centrado en las diferencias regionales dentro de una región más amplia en un periodo de tiempo limitado, permitirá identificar las prácticas comunes y las peculiaridades locales, e incluso los contrastes entre ellas.

Es posible que el enfoque «vertical» tenga más valor, pero también se ha estudiado mucho más. Las delimitaciones que más se utilizan en la historiografía del Próximo Oriente antiguo son demasiado a menudo «los hititas» o «los egipcios» y raras veces «el Bronce final» o «el siglo XIV», seguramente debido más a la especialidad de los estudiosos que a una elección deliberada de análisis teórico. En este libro se ha seguido la estrategia opuesta: se ha

priorizado lo «horizontal» sobre lo «vertical», aplicando una perspectiva sincrónica a un periodo de tiempo acotado.

El enfoque sincrónico, tan interesante como poco habitual, parece el más indicado para identificar las diferencias culturales. Es cierto que las diferencias que resultan de análisis separados podrían deberse a meras disparidades en la documentación y en el contexto externo. Como la duda es legítima, habrá que verificar las diferencias reales siempre que dos o más interlocutores de origen distinto interaccionen en torno al mismo problema y esa interacción quede registrada en el mismo texto. Evidentemente la distorsión debida a la autoría del texto (inevitablemente uno de los interlocutores) constituye un problema serio, pero si se dispone de documentación variada, incluidos textos escritos por las distintas partes, es posible una valoración más equilibrada.

Las conocidas variantes regionales/nacionales emergen con toda claridad en este libro. Pero si bien las diferencias tecnológicas, políticas, religiosas y demás ya se conocían, cuando se analiza la interacción recíproca entre los distintos interlocutores aparece una diferencia adicional, la diferencia entre las pautas culturales de comportamiento de cada reino. Es cierto que podríamos imitar el enfoque ya en desuso de los «modelos de cultura» y establecer comparaciones entre los hititas, de mentalidad jurídica y siempre pendientes de hacer «lo correcto»; los agresivos asirios, demasiado impacientes por ver reconocido su liderazgo y hacer olvidar sus orígenes modestos; los aburridos y superiores egipcios, siempre a punto de «abandonar el juego»; y la extraña mezcla de decadente tradición y de vulgaridad montañesa que es el rey cassita. Imaginémoslos a todos ellos en la misma habitación, hablando entre ellos (por medio de intérpretes, claro está). Nótese que los miembros del «club de las grandes potencias», los queridos hermanos de tantas cartas, al parecer nunca llegaron a conocerse unos a otros. Incluso en el campo de batalla sus encuentros son raros. Ramsés no puede reconocer a Muwatalli «escondido» detrás de sus vasallos y oficiales, y cuando Hurba-tilla es hecho prisionero por Kurigalzu, o Kashtiliash por Tukulti-Ninurta, ya han dejado de ser grandes reyes para convertirse sólo en una parte, muy apreciada, del botín.

En ese trasfondo de peculiaridades regionales emerge también el estilo de la época. Si tuviera que resumirse en dos palabras, se podría hablar de «ceremoniosidad refinada», o más bien de «formalismo sospechoso». Hay reglas para todo: qué tratamiento dar al otro y cómo expresar el saludo, cómo hacer la guerra y cómo concluir la paz; cómo dar y cómo negociar; cómo conseguir una esposa o cómo pedir un médico. Este tipo de reglas existen en todas las culturas (de hecho la cultura es la suma de todas ellas), pero aquí nos hallamos en la intersección entre distintas tradiciones culturales que

buscan un ajuste. El establecimiento de unas reglas comunes de conducta es paralelo a la difusión de elementos de la cultura material: algunas piezas de armadura, algunos carros, algunas armas pertenecen al siglo XIV, pero ¿son egipcias, sirias o de Mitanni? Justo antes de su colapso, la cultura del Próximo Oriente del Bronce final alcanza su máximo refinamiento y homogeneidad en toda la región. Cada palacio, cada zona palaciega, constituye un eslabón de la cadena de interconexiones culturales y una base para la difusión de la cultura superior. En el periodo del Bronce final, en el Próximo Oriente existe definitivamente un sistema regional articulado: un sistema político y un sistema económico en el que cada miembro conoce la existencia de los demás, sus potencialidades, sus peculiaridades y la forma de establecer contacto.

Como ya se ha dicho, el sistema es una red de palacios, pero también incluye una periferia de áreas sin palacio que es un componente esencial del sistema. Se trata, en parte, de una periferia en su sentido geográfico, pero en parte también, y sobre todo, se solapa con el área administrada por los palacios. Pero también es una periferia social, de refugiados, delincuentes, bandidos. Es importante tener presente la complejidad ecológica y socioeconómica del sistema aunque las interacciones documentadas se desarrollaran en los palacios reales y a través de los procedimientos formales que hoy estamos en condiciones de estudiar. Esos procedimientos son sólo la punta del iceberg, y no habrían podido subsistir sin la sociedad sumergida, una sociedad donde la mayoría de la gente jamás había ido más allá de la aldea vecina e ignoraba la distancia que la separaba del palacio real y de la frontera del estado.

EL ENTRAMADO IDEOLÓGICO

El punto de partida y la hipótesis central de mi investigación ha sido la oposición entre una visión centralista y una visión simétrica de las relaciones internacionales. Ahora, una vez completado un análisis más o menos exhaustivo, hay que proceder a una valoración. ¿Existen realmente esas dos visiones opuestas? Creo que no habría que confundir una herramienta analítica con la realidad histórica. La hipótesis inicial ha demostrado ser un instrumento sumamente eficaz para comprender de forma más detallada y matizada la compleja interacción política durante el Bronce final. Pero opino que la pertinencia de la hipótesis de partida depende de si se corresponde con los instrumentos analíticos de la época, es decir, de si la taxonomía aquí adoptada responde estrictamente a la taxonomía inconsciente en uso en aquel periodo.

Cabe resumir lo que emerge del análisis como una compleja interacción de diversos factores que influyen en la ubicación de cada uno de los textos en el entramado ideológico. O, para utilizar la metáfora de la terminología de Saussure, podríamos decir que la *parole* individual se coloca en la intersección de las *langues* existentes. Hay un factor «nacional», un factor de tradición cultural (definido a grandes rasgos en términos geográficos). También hay un factor de historia política, básicamente un factor diacrónico, pero también un factor de estatus político. Y hay un factor tipológico relacionado con el tipo de texto, pero mucho más dependiente del público al que va dirigido y de las razones que llevaron al autor a escribirlo.

Habría que analizar estos factores por separado para valorar la relevancia de cada uno de ellos; no todas las diferencias deben atribuirse *a priori* a un único factor. Ahora bien, este tipo de análisis «de laboratorio» es difícilmente realizable porque el texto individual suele ser de por sí tan complejo que diseccionarlo en factores simples supondría una arbitrariedad. ¿O tal vez es porque el historiador no acostumbra a implicarse en análisis de tipo «científico»? Esta costumbre tiene indudablemente que ver con el deseo de valorar globalmente el documento con toda la complejidad de sus matices. Pero la etapa del análisis debería ser preliminar y necesaria si se quiere garantizar la objetividad de la ulterior recomposición histórica global.

El factor nacional/cultural es muy fuerte, y es el que los expertos de los distintos ámbitos mejor conocen y más aprecian, acostumbrados como están a estudiar sólo su propio material y a percibirlo como único y considerar los demás como «diferentes». Este factor es especialmente fuerte cuando se contraponen datos egipcios y asiáticos, y esto es un hecho innegable. Pero también dentro del mundo asiático las diferencias son considerables. Dejando aparte, por falta de documentación adecuada, la ideología cassita y la de Mitanni, peor conocidas (y que yo caracterizaría de abúlica/defensiva y de heroica/extravagante respectivamente), las actitudes políticas asiria e hitita son muy distintas. Asiria adopta una ideología centralista, y es la que más paralelos presenta con el material egipcio, mientras que la teoría y la praxis política hitita revelan una profunda aceptación y uso de la simetría. El destino imperialista de Asiria está muy claro en el periodo medioasirio, pese a estar inserto en un mundo pluralista. ¿Fue sólo por razones históricas muy específicas que Asiria logró superar la crisis del siglo XII mientras que Hatti quedó sumergida y borrada del mapa? El hiperrealismo político de Hatti era ciertamente un excelente instrumento para afrontar problemas normales, pero la determinación ideológica de Asiria se reveló más eficaz para superar dificultades mayores.

La influencia de las relaciones políticas concretas determinadas por el factor tiempo también es importante, pero no decisiva. Desde el punto de

vista estructural, se observa una estabilidad general en el tiempo. La emergencia de Asiria o el colapso de Mitanni son acontecimientos mayores, no factores estructurales. Egipto conoce algunas fluctuaciones. Al principio se aprecia una mayor disposición a la simetría (con los hicsos aún en el Delta), y luego, bajo los Tutmosis, una sistematización de la actitud centralista. Más tarde, bajo los ramésidas, sigue una fase de neta división entre un énfasis centralista en los monumentos conmemorativos y una aceptación de la simetría en las actividades políticas, y la trayectoria concluye con un repentino resurgir del centralismo en vísperas (y bajo la presión) del colapso del imperio. Basta comparar los matrimonios y las batallas de los siglos XIV y XIII para comprender hasta qué punto el mundo pluralista circundante afectaba a la centralidad egipcia. La centralidad asiria, en cambio, crece de repente tras alcanzar el rango de gran reino y luego se consolida, mientras que los hititas utilizan con éxito la simetría ante las amenazas crecientes. No podemos construir ningún sistema con tan pocos elementos, pero la impresión es que la prolongada interacción propició una generalización de la simetría pero también una proliferación de centralidades.

El factor esencial es el factor tipológico. Existe un neto contraste entre lo que se le dice al público interno y lo que se le dice al interlocutor externo. Una inscripción real egipcia presentará los hechos de forma no muy diferente a una inscripción real asiria, pero de modo completamente distinto a una carta egipcia dirigida a Asiria. Y una carta asiria enviada a Hatti es sin duda muy diferente de una inscripción real asiria, pero prácticamente idéntica a una carta hitita dirigida a Asiria —cuando hablan del mismo evento histórico. Las diferencias que se aprecian entre los diversos tipos de textos son atribuibles a las diferencias básicas en cuanto a público y propósito. El contraste entre el público interno y externo es paralelo al contraste entre un objetivo conmemorativo y otro interactivo, y entre el afán de prestigio y el afán de interés. Este es el leitmotiv del libro, y creo que el punto ha quedado demostrado más allá de toda duda. Ahora bien, este punto, por evidente que sea, suele obviarse en los análisis históricos. Aceptamos de buen grado que dos reinos implicados en el mismo episodio (una batalla, un matrimonio, un intercambio de bienes) relatarán los hechos de modo diferente e incluso opuesto; pero tendemos a olvidar que el mismo protagonista también relatará el mismo episodio de modo distinto en contextos diferentes. Este factor tiene tanta influencia que también habremos de tenerlo en cuenta cuando nos sea imposible contrastar distintas fuentes. La finalidad de un texto es en sí misma un factor de distorsión que hay que corregir si pretendemos una utilización histórica de la fuente. Debemos identificar el código si queremos comprender el mensaje. Los textos políticos nunca registran los hechos políticos por registrarlos, sino pensando en la acción política.

IDEOLOGÍA Y PRAXIS

Se puede establecer un esquema triangular entre episodio, ideología y relato, muy similar al esquema semiológico de objeto (o referente), concepto (o referencia) y símbolo (o representación). La influencia de la ideología sobre el relato es manifiesta, como lo es la influencia del concepto en la representación simbólica de una realidad que es comprendida a través del objeto mismo. El objeto más simple –un canto rodado, un bastón– puede verse de manera diferente, y puede describirse y nombrarse según los códigos conceptuales de una sociedad: por ejemplo, en función del color, de la forma y del tamaño, en función del uso corriente, y en función de posibles alusiones simbólicas. Mientras tanto, la existencia física del canto rodado o del bastón no se ve alterada «objetivamente» por esas visiones distintas. Pero con los acontecimientos históricos no ocurre lo mismo, porque la ideología ejerce su influencia en dos direcciones: en el relato y en el episodio.

La influencia de la ideología en el relato es muy notoria y bien conocida. También he dedicado buena parte de este libro a este tipo de influencia, convencido de que demasiadas veces olvidamos que las palabras representan conceptos y no cosas, y que los relatos «históricos» reproducen representaciones mentales de lo que pasó. Se podría transferir el concepto neogeográfico de «mapas mentales» al ámbito de la historia. Nuestros textos describen «batallas mentales», «matrimonios mentales», «fronteras mentales», «intercambio de bienes mental», representaciones de esos hechos en las mentes de los actores, dos actores pertenecientes a diferentes culturas y que utilizan códigos ideológicos distintos para presentar el mismo episodio de modo diferente. Como no «poseemos» el acontecimiento, el relato histórico nos permite ante todo reconstruir los códigos ideológicos, las representaciones mentales de lo que pasó; tal vez esto es todo cuanto nos permite hacer.

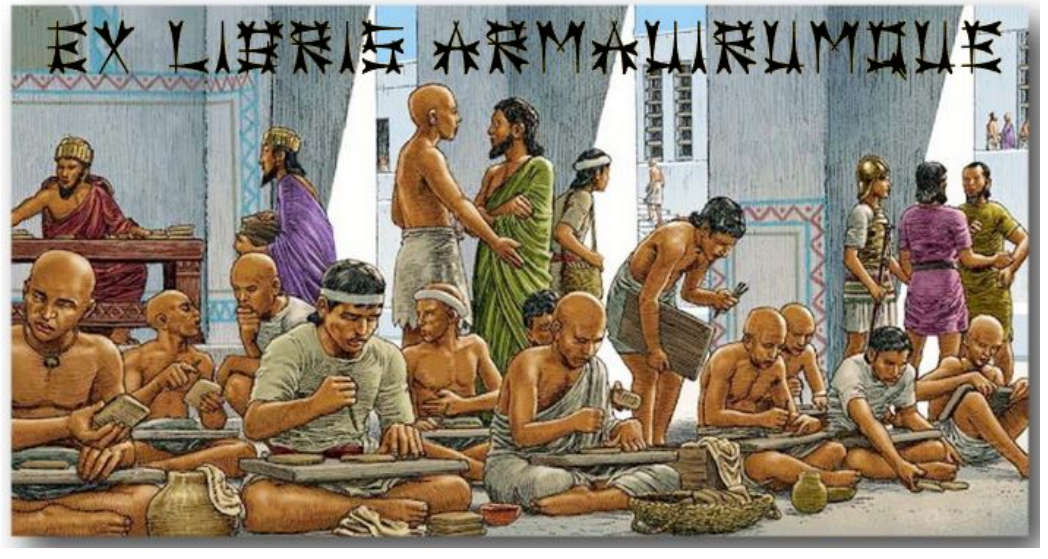
Pero la realidad misma (el «referente») no es una realidad física, sino una realidad social, la manera como actúa la gente en situaciones políticas. Esta manera de actuar también está influida por la ideología, porque la ideología establece cómo debe actuar la gente antes incluso de establecer cómo deben percibirse y narrarse las acciones. Los modelos de conducta determinan cómo debería ser un acontecimiento y, por consiguiente, determinan en gran medida cómo se desarrolló. El relato de una batalla es un producto cultural, pero el orden y la táctica de la propia batalla también son productos culturales, modelados según los valores ideales de la época. La batalla se representa de acuerdo con el modelo ideológico, y luego se relata según ese mismo modelo. Hay un modelo para usurpar un trono, y hay un modelo-apología para uso del usurpador. La mejor batalla o la mejor usurpación es la que se ha desarrollado realmente según el modelo, lo que «facilita» su

percepción cultural y la estructuración de la narración del episodio según la trama modelo. Cuando la acción no se atiene a los modelos culturales, el relato puede subsanar los lapsos incorporando los valores culturales que faltan. En este caso la «ideología» se convierte en «propaganda». A lo largo del libro la palabra «ideología» se ha utilizado en su sentido amplio, como el conjunto de valores mentales (por oposición a la realidad política), mientras que «propaganda» es la manipulación deliberada de la realidad para hacerla coincidir con la ideología.

Nuestra mayor conciencia del peso de la ideología sobre los acontecimientos históricos debería procurar una nueva lectura de la propia historia política. En este sentido, de un libro como este cabría esperar que concluyera con indicaciones precisas sobre cómo reconstruir los acontecimientos políticos de la época. Pero ello exigiría una larga discusión que aquí no tiene espacio. Sin embargo, estoy convencido de que este libro ha producido dos importantes resultados. Explícitamente, ha dibujado las grandes líneas de las ideologías políticas de la época; implícitamente, ha establecido la necesidad de una relectura sistemática de su historia política.

Más en general, este libro es también un alegato en favor de una valoración diferente de la historia política. Los estudiosos de la historia económica y social operan hace tiempo desde la premisa de que es imposible comprender debidamente los hechos individuales sin antes reconstruir las estructuras generales subyacentes. Por su parte, la historia política se ha convertido en campo libre para la *histoire événementielle*, como si fuera una secuencia desestructurada de «hechos» no sistematizables. Pero las batallas y los tratados también tienen sus propias estructuras, y hoy ya no es posible entender debidamente los episodios políticos individuales sin establecer previamente un entramado de referencia y una metodología de análisis.

Cronologías



LOS GRANDES REINOS

	EGIPTO	HATTI	MITANNI	ASIRIA	BABILONIA
1600	Apofis y Kamose *ca.* 1590	Hantili I			DINASTÍA CASSITA
	Amosis 1575-1550	Zidanta I Ammuna	Kirta (?) Shuttarna I (?)		»
	Amenofis I 1550-1528	Huzziya I	»		»
	Tutmosis I 1528-1510	Telipinu	»		Agum II
	Tutmosis II 1510-1490	Tahurwaili	»		Burna-Buriash I Kashtiliash III
1500	Hatshepsut 1490-1468	Alluwamma			Ulam-Buriash
		Hantili II	Barattarna		
	Tutmosis III 1468-1436	Zidanta II Huzziya II	Parsashatar	Enlil-nasir II 1430-1425	Agum III
	Amenofis II 1436-1413	Tudhaliya I	Shaushatar	Asur-nirari II 1424-1418	Karaindash
		Hattushili II	Artatama I	Asur-bel-nisheshu 1417-1409	
	Tutmosis IV 1413-1405	»		Asur-rim-nisheshu 1408-1401	Kadashman-Harbe I
1400	Amenofis III 1405-1367	»	Shuttarna II	Asur-nadin-ahhe II 1400-1391	Kurigalzu I
	Amenofis IV 1367-1350	Suppiluliuma I *ca.* 1370-1342	Tushratta Artatama II	Eriba-Adad I 1390-1364	Kadashman-Enlil I 1374-1360
	Tutankamon, Ay 1350-1335	Arnuwanda II *ca.* 1342-1340	Shuttarna III Shattiwaza	Assur-uballit I 1363-1328	Burna-Buriash II 1359-1333
	Horemheb 1335-1308	Murshili II *ca.* 1340-1310	» »	Enlil-nirari 1327-1318	Kurigalzu II 1332-1308
	Ramsés I 1308-1307			Arik-den-ili 1317-1306	
	Seti I	Muwatalli	Shattuara I		
1300	1307-1291	*ca.* 1310-1280	Wasashatta	Adad-nirari I 1305-1274	Nazi-Marutash 1307-1282
	Ramsés II 1290-1224	Urhi-Teshub *ca.* 1280-1275	Shattuara II	Salmanasar I 1273-1244	Kadashman-Turgu 1281-1264
		Hattushili III *ca.* 1275-1260			Kadashman-Enlil 1263-1255
		Tudhaliya IV		Tukulti-Ninurta I	»
	Merneptah 1224-1214	*ca.* 1260-1220 Arnuwanda III		1243-1207 Ashur-nadin-apli	Kashtiliash IV 1232-1225
	Seti II y otros	*ca.* 1220-1200		1206-1203	
1200	1214-1182			Asur-nirari III 1202-1197	»
		Shuppiluliuma II *ca.* 1200-1170		Enlil-kudur-usur 1196-1192	»
	Ramsés III 1182-1151			»	II DINASTÍA ISIN 1157-1026
				»	
	Ramsés IV-XI 1151-1087			»	
				Asur-resh-ishi I 1132-1115	
1100				Tiglatpileser I 1114-1076	

NORTE DE SIRIA Y ANATOLIA EN LOS SIGLOS XVI Y XV A.C.

	HATTI	KIZZUWATNA	ALALAKH	MITANNI
1550	Telipinu ⟷	Ishputahshu		
	Tahurwaili ⟷	Eheya		
1500	Alluwamna			
		Paddatishu		
	Hantili II			
	Zidanta II ⟷	Pilliya ⟷	Idrimi ⟷	Barattarna
				Parsashatar
1450	Tudhaliya I	Shunashura ⟷	Niqmepa ⟷	Shaushatar
1400	Hattushili II		Ilim-ilimma II	Artatama I

⟷ Sincronismos documentados

NORTE DE SIRIA: SIGLOS XIV-XII A.C.

	KARKEMISH	ALEPPO	UGARIT	AMURRU
1400			Ammistamru I	Abdi-Ashirta
			... - ca. 1370	*... - ca.* 1400-1370
			Niqmadu II	Aziru
1350	Piyashili	Telipinu	*ca.* 1370-1335	*ca.* 1370-1335
	(= Sharru-Kushuh)	*ca.* 1345-1330	Ar-Halba	
	ca. 1345-1335		*ca.* 1335-1330	Ari-Teshub
		Talmi-Sharruma		*ca.* 1335-1330
	Shahurunuwa	*ca.* 1330-...		
	(= / y XX-Sharruma)			Duppi-Teshub
	ca. 1335-1270			*ca.* 1330-1300
1300			Niqmepa	
			ca. 1330-1270	Benteshina
				ca. 1300-1285
				1275-1250
			Ammistamru II	Shapili
	Ini-Teshub I	Halpaziti	*ca.* 1270-1230	*ca.* 1285-1275
	ca. 1270-1220	*ca.* 1250		
1250			Ibiranu	Shaushgamuwa
			ca. 1230-1210	*ca.* 1250-1220
	Talmi-Teshub			
	ca. 1220-1190		Niqmadu III	»
			ca. 1210-1200	
1200			Ammurapi	»
	Kuzi-Teshub		*ca.* 1200-1170	»
	ca. 1190-...			»
1150	»			
	»			
	Ini-Teshub II			
1100	*ca.* 1100			

ÍNDICE ALFABÉTICO

PERSONAS

Abdi-Anati (rey de Siyannu, *ca.* 1300), 85, 92
Abdi-Ashirta (rey de Amurru, *ca.* 1400-1370), 74, 146-147, 180, 276
Abdi-Hebat (rey de Siyannu, *ca.* 1350), 176
Abi-Baal (rey de Biblos, *ca.* 930), 240
Abi-Milki (rey de Tiro, *ca.* 1350), 128, 228
Adad-apla-iddina (rey de Babilonia, 1067-1046), 264
Adad-nirari I (rey de Asiria, 1305-1274), 68, 256, 275
Agalilu (ciudadano de Ugarit), 208
Ahmose hijo de Abana (funcionario egipcio, *ca.* 1550), 63
Ahu-Tabu (mercader babilonio, *ca.* 1350), 97
Aitagama (rey de Qadesh, *ca.* 1360-1330), 136
Aki-Teshub (hermano de Takuwa), 86
Aki-Teshub (noble de Mitanni *ca.* 1360), 110
Akiya (mensajero de Mitanni, *ca.* 1370), 113
Akiya (rey de Arahti, *ca.* 1360), 86
Alakshandu (rey de Wilusha en el noroeste de Anatolia, *ca.* 1300), 179
Aman-hatbi (rey de Tushulti en la Beqaa, *ca.* 1360), 101-102
Amenofis II (rey de Egipto, 1436-1413), 60, 63n, 64, 67n, 127, 145, 223, 275
Amenofis III (rey de Egipto, 1405-1367), 63n, 67n, 202, 246, 275
Amenofis IV (rey de Egipto, 1367-1350), 48, 206-207, 260, 275
Ammuna (rey hitita, *ca.* 1550), 81, 275
Apofis (rey de Hicsos, *ca.* 1590), 72, 162, 164n, 192, 275
Ari-Teshub (rey de Qadesh, *ca.* 1330), 136-137, 276
Arma (rey de Egipto, ver Horemhab), 109
Artatama II (rey de Mitanni, *ca.* 1350), 275
Asur-nadin-apli (rey de Asiria, 1206-1203), 156, 275
Asur-bel-kala (rey de Asiria, 1075-1057), 264
Asur-resh-ishi I (rey de Asiria, 1132-1115), 161, 275

Assur uballit I (rey de Asiria, 1363-1328), 51, 75, 187, 206, 208-209, 219, 261, 275
Aziru (rey de Amurru, *ca.* 1370-1335), 74, 79, 86, 94, 112, 122, 176n, 177, 178, 237, 276
Azzu (mensajero babilonio, *ca.* 1350), 97

Ba'alry hijo de Djepero (mensajero egipcio, *ca.* 1220), 90
Ba'altermeg (rey de Tiro, *ca.* 1220), 90
Baba-ah-iddina (funcionario de la corte asiria, *ca.* 1250), 187
Ba'lalu (mercader ugarítico), 208
Benteshina (rey de Amurru, *ca.* 1300-1250), 99, 225, 260, 276
Bin-Yasuba (noble de Ugarit), 114
Biryawaza (rey de Damasco, *ca.* 1350), 97
Burna-Buriash II (rey de Babilonia, 1359-1333), 219, 275

David (rey de Israel, *ca.* 1000-960), 61
Duppi-Teshub (rey de Amurru, *ca.* 1330-1300), 178, 276

Gashuliyawiya (princesa hitita, *ca.* 1270), 260
Gilu-Hepa (princesa de Mitanni, *ca.* 1380), 259
Gudea (rey de Lagash, *ca.* 2100), 201

Hane (intérprete de Mitanni, *ca.* 1370), 113
Hantili (rey hitita, *ca.* 1590), 139
Haremwia (ciudadano egipcio), 208
Hatshepsut (reina de Egipto, 1490-1468), 53n, 60, 68n, 229-231, 261, 275
Hattushili I (rey hitita, *ca.* 1650), 78
Hattushili III (rey hitita, *ca.* 1275-1260), 68, 101, 122, 133, 167, 194, 261-262, 275
Haya (mensajero egipcio, *ca.* 1350), 90, 259
Hinzuri esposa de Ziliya (ciudadano de Nuzi, *ca.* 1500), 256
Hishmi-Sharruma (funcionario hitita), 129
Huqqana (rey de Hayasha, *ca.* 1360), 179
Hurba-tilla (rey de Elam, *ca.* 1320), 160, 266

Idrimi (rey de Alalah, *ca.* 1460), 95, 193n, 276
Ini-Teshub II (rey de Karkemish, *ca.* 1100), 276
Irsu (jefe sirio en Egipto, *ca.* 1190), 137
Ishputahshu (rey de Kizzuwatna, *ca.* 1530), 77, 276

Kadashman-Enlil II (rey de Babilonia, 1374-1360), 101
Kadashman-Turgu (rey de Babilonia, 1281-1264), 134, 187, 275
Kamose (rey de Egipto, *ca.* 1590), 71-72, 114, 162, 275
Kara-Hardash (rey de Babilonia, *ca.* 1330), 187
Kariru (ciudadano de Nuzi, *ca.* 1500), 256
Kashtiliash IV (rey de Babilonia, 1232-1225), 155, 139, 266, 275
Keliya (mensajero de Mitanni, *ca.* 1380-1360), 116
Khaemwese (visir de Ramsés IX, *ca.* 1100), 116
Kha'y (funcionario egipcio, *ca.* 1220), 90
Kudur-Nahhunte (rey de Elam, *ca.* 1160), 221
Kupanta-Kurunta (rey de Mira, *ca.* 1320), 92

Kurigalzu I (rey de Babilonia, *ca.* 1400), 51, 275
Kurigalzu II (rey de Babilonia. 1332-1308), 275

Lab'aya (rey de Shechem, *ca.* 1360), 90

Madduwatta (rey del suroeste de Anatolia, *ca.* 1400), 78-79, 107, 184
Manapa-Tarhunta (rey de Sheha, *ca.* 1320), 146, 179
Mane (mensajero egipcio, *ca.* 1370), 113, 116
Mashhuiluwa (rey de Mira, *ca.* 1320), 179, 187, 225
Mashturi (rey de Sheha, *ca.* 1280), 186
Matanazi (hermana de Hattushili III), 220
Maya-Ati (hija de Amenofis IV), 228
Menheperre (nombre de Tutmosis III), 144, 245
Menheperresonb (funcionario egipcio bajo Tutmosis III), 245
Merneptah (rey de Egipto, 1224-1214), 106, 226, 275
Muballitat-Sherua (hija de Assuruballit I), 261
Murshili I (rey hitita, *ca.* 1620), 221
Murshili II (rey hitita, *ca.* 1340-1310), 85, 91-94, 132, 136-137, 139, 145-146, 152, 159, 183-185, 187, 275
Muwatalli (rey hitita, *ca.* 1310-1280), 67, 78, 86, 126, 149, 171, 185-186, 225, 266, 275

Naram-Sin (rey de Accad, *ca.* 2300), 200
Nabucodonosor I (rey de Babilonia, 1124-1103), 161, 221
Neferhotpe (ciudadano egipcio), 208
Nofreteroy (ciudadano egipcio), 208
Niqmadu II (rey de Ugarit, *ca.* 1370-1335), 276
Niqmepa (rey de Ugarit, *ca.* 1330-1270), 85, 92, 178, 184, 276
Nunnu (ciudadano de Arzawa), 213

Paddatishu (rey de Kizzuwatna, *ca.* 1480), 105-106, 276
Pamahu (funcionario egipcio en Palestina, *ca.* 1350), 97
Peshkilishu (alcalde de Nuzi, *ca.* 1300), 256
Pihhuniya (jefe de las tribus kashka, *ca.* 1330), 137, 160
Pilliya (rey de Kizzuwatna, *ca.* 1460), 96, 276
Piyamaradu (rey o jefe del suroeste de Anatolia, *ca.* 1260), 102
Piyashili (rey de Karkemish, *ca.* 1345-1335, ver Sharru-Kushuh), 83-84, 92, 160, 276

Ramsés II (rey de Egipto, 1290-1224), 34, 67, 68n, 72, 87, 108, 123-124, 127-128, 150, 171-172, 180, 188, 194, 202, 261-264, 266, 275
Ramsés III (rey de Egipto, 1182-1151), 123, 125, 127, 131, 137, 173, 275
Rehmire (funcionario egipcio bajo Tutmosis III), 245
Rib-Adda (rey de Biblos, *ca.* 1380-1360), 115, 146, 180-181, 227, 237

Salmanasar I (rey de Asiria, 1273-1244), 163-164, 275
Salmu (mercader y mensajero babilonio, *ca.* 1360-1350), 97, 175
Salomón (rey de Israel, *ca.* 960-920), 61
Sargón (rey de Accad, *ca.* 2350), 67

Sennefer (funcionario egipcio bajo Tutmosis III), 236-237, 240
Sesostris III (rey de Egipto, 1878-1843), 89
Seti I (rey de Egipto, 1307-1291), 60, 62, 68n, 127, 275
Sharru-Kushuh (rey de Karkemish, ver Piyashili), 139, 276
Shattuara (rey de Hanigalbat, *ca.* 1300), 94, 146, 159, 275
Shattiwaza (rey de Mitanni, *ca.* 1350), 77, 83-84, 92-93, 109-110, 178n, 187, 275
Shaushgamuwa (rey de Amurru, *ca.* 1250-1220), 178, 276
Shum-Adda hijo de Balume (jefe local de Acco, *ca.* 1350), 97
Shunashura (rey de Kizzuwatna, *ca.* 1450), 82, 111-112, 178, 276
Shuppiluliuma I (rey hitita, *ca.* 1370-1342), 68, 73, 76-77, 83, 85-86, 91, 93, 109, 122, 126-127, 139, 161, 178, 183, 185, 187, 260-261
Shuppiluliuma II (rey hitita, *ca.* 1200-1170), 186, 275
Shuttarna II (rey de Mitanni, *ca.* 1400), 259, 275
Shuttarna III (rey de Mitanni, *ca.* 1350), 160, 275
Shutatna hijo de Suratum (jefe local de Acco, *ca.* 1350), 97

Talmi-Sharruma (rey de Aleppo, *ca.* 1330), 183-184, 276
Takuwa (rey de Niya, *ca.* 1360), 86
Targashnalli (rey de Hapalla, *ca.* 1320), 179
Telipinu (rey hitita, *ca.* 1550-1520), 81, 201, 275-276
Tette (rey de Nuhashe, *ca.* 1350-1330), 109, 137
Thuya (suegra de Amenofis III), 259
Tiglatpileser I (rey de Asiria, 1114-1076), 37, 51, 57, 251, 275
Tiya (esposa de Amenofis III), 259
Tudhaliya II (rey hitita, *ca.* 1400), 92-93, 167, 178
Tudhaliya IV (rey hitita, *ca.* 1260-1220), 51, 67, 76, 93, 164-165, 185, 194, 275
Tukulti-Ninurta I (rey de Asiria, 1243-1207), 55-57, 76, 93, 114, 121, 154-156, 158-159, 162-163, 165, 194, 203, 221, 251, 266, 275
Tushratta (rey de Mitanni, *ca.* 1380-1360), 77, 187, 207, 219, 221, 275
Tutankamon (rey de Egipto, 1350-1340), 81, 260n, 275
Tutmosis I (rey de Egipto, 1528-1510), 60, 66
Tutmosis II (rey de Egipto, 1510-1490), 126, 275
Tutmosis III (rey de Egipto, 1468-1436), 34, 48, 60, 66, 123, 127, 163, 169-170, 223, 236, 241, 245-246, 269, 275

Un-Amón (sacerdote egipcio, *ca.* 1050), 100, 116, 235-237, 239-240
Urhi-Teshub (rey hitita, *ca.* 1280-1275), 108, 154, 161, 186, 188, 275

Wasashatta (rey de Hanigalbat, *ca.* 1300), 94, 256, 275

Yuya (suegro de Amenofis III), 259

Zakar-Baal (rey de Biblos, *ca.* 1050), 235-240
Zimrida (rey de Sidón, *ca.* 1360-1340), 122
Zirtaya (reyezuelo o noble del sur de Siria, *ca.* 1330), 109
Zukrashi (funcionario de Aleppo, *ca.* 1650), 159

Dioses

Adad (Dios mesopotámico de la tempestad), 134, 220
Amón (dios egipcio), 60, 144, 169, 171, 202, 221, 233, 236, 239-240
Assur (dios de Asiria), 63, 163
Atón (dios egipcio del sol), 48

Ba'alat (señora de Biblos), 240

dios de la tempestad, 152, 154, 178, 212; *véase también* Adad
dios del Sol (de Hatti), 212

Ea (dios babilonio de la sabiduría), 201

Hathor (diosa egipcia), 231-232, 236

Ishtar (diosa mesopotámica), 126, 165, 221

Kubaba (diosa de Karkemish), 139
KAL (dios de Karkemish, de pronunciación incierta), 139

Marduk (dios de Babilonia), 155, 221

Nergal (dios mesopotámico de las plagas), 238
Ningirsu (dios de Lagash), 201

Ra (dios egipcio del Sol), 169, 202, 236, 239-240

Sin (dios mesopotámico de la Luna), 155

Telipinu (dios hitita), 81, 201, 275-276

Ciudades, países y pueblos

Accad (país y pueblo de la Mesopotamia central, también sinónimo de Babilonia), 52, 55-57, 67, 109, 200
Acco (ciudad y reino del norte de Palestina), 97, 115, 242
Adana (ciudad del sureste de Turquía), 67
África, África oriental, 36, 218, 229, 242
Ahhiyawa (los aqueos, los micénicos de los textos hititas), 75, 102, 220
ahlamu (nómadas de la Alta Mesopotamia), 101, 113
Ahuna (ciudad del medio Éufrates), 83
Alalakh (ciudad del norte de Siria, capital de Mukish), 107, 276
Alashiya (Chipre), 79, 98-99, 114, 162, 194, 201-202, 208, 212, 235, 238-239
Aleppo (ciudad y reino del norte de Siria), 78, 139, 172, 183-184, 276
Alshe (región del alto Éufrates), 175
Amarna (lugar en el medio Egipto, la capital de Amenofis IV), 26, 75, 81, 102, 114, 122, 143, 188, 191n, 206-208, 219, 227, 235, 246, 262
Amanus (cadena montañosa en el norte de Siria), 68
Ammiya (ciudad en la costa Siria), 258-259
Amqi (el valle de la Beqaa en el Líbano), 74
Amurru (país y reino de la Siria central), 75, 79, 86, 94, 99, 112, 147, 149, 176-177, 181, 186, 193, 200, 202, 218, 225, 228, 251, 260, 276
Anatolia, 36-37, 45, 67, 78, 127, 132
apiru (gentes tribales o irregulares), 136

Appawiya (región del noroeste de Anatolia), 179
Arabia, 36
Araluti (pequeño reino de la Siria central), 86
Arawanna (ciudad del este de Anatolia), 124
Arima (ciudad o pueblo de Kizzuwatna), 82
Arinnanda (monte de la Anatolia occidental), 133
Armatana (ciudad del este de Anatolia), 122
Arna (ciudad o pueblo de Kizzuwatna), 82
Aruna (valle cerca de Megiddo), 169-170
Arwad (ciudad de la costa siria), 122, 251-252
Arzawa (país y reino de la Anatolia occidental), 122, 124, 213
Ashtata (región del medio Éufrates), 83, 175
Ashtarpa (río del oeste de Anatolia), 92
Asia, 28, 37, 47, 53, 61-62, 67, 71, 89-90, 114, 202, 260
asiáticos, 33, 46, 75, 113, 133, 136, 143, 162, 169-171, 173, 188, 207, 218, 226-228, 248, 258, 260, 268
Asy (nombre egipcio de Chipre), 202
Assur (capital de Asiria, junto al medio Tigris), 121, 203, 241, 244, 251
Asiria (país y reino de la Alta Mesopotamia), 24, 26, 34, 37, 55-57, 60, 67, 75-76, 82, 121, 125, 131, 133-134, 138, 141, 154-155, 165, 187, 193, 208, 221, 238, 251-252, 256, 264, 268-269
asirios, 51, 64, 75-77, 84, 121, 133, 139-142, 150-151, 154-155, 162, 164-165, 187-188, 194, 208, 266
Aura (ciudad o pueblo del oeste de Anatolia), 92
Avaris (capital de los hicsos, en el Delta oriental), 72
Azzi (región del alto Éufrates, ver Hayasha), 93, 122

Babilonia, 24-26, 36-37, 55-57, 60, 74-75, 82, 98, 101, 110, 114, 133, 154-156, 175, 187-188, 202, 212, 217-218, 221, 241, 247-248, 257-259, 261, 264, 275
babilonios, 116, 150-151
Bahrein (isla del golfo Pérsico), 56
Beth Shan (ciudad del norte de Palestina), 140
Beqaa (valle del Líbano; ver Amqi), 140
Biblos (ciudad y reino de la costa libanesa), 48, 67, 100, 116, 140, 180, 227-228, 235-237, 240, 251
Birunduma (región de localización incierta), 201
Boghazköy (nombre moderno de Hattusha, capital de Hatti), 24, 26

Canaán (nombre bíblico de Palestina), 61, 97, 113
cassitas (pueblo iranio y dinastía de Babilonia), 51, 55-56, 74, 84n, 155, 188, 235, 261
Cisjordania, 140
Chipre (ver Alashiya, Asy), 79, 235, 242
«Cuerno de la Tierra» (nombre egipcio de la frontera nubia), 67

Dankuwa (país del este de Anatolia), 152
Dardana (país o pueblo de Anatolia), 124
Deir el-Bahri (el templo de Hatshepsut en Tebas), 229
Delta (del Nilo), 62, 71, 194, 227, 269

denen (uno de los pueblos del mar), 125
Dilmun (antiguo nombre de Bahrein), 56
Djahi (nombre egipcio de la costa siro-palestina), 81, 243
Dor (ciudad en la costa palestina), 100
Dur-Shulgi (ciudad del este de Mesopotamia), 160

Ebla (ciudad y reino de la Siria central), 24-25
Edom (región del sur de Transjordania), 106
egipcios, 48, 52-54, 69, 74-75, 90, 103, 112, 124, 129, 139-140, 145, 147, 150, 162, 169, 172-173, 180, 189, 194, 224, 228-233, 235, 242, 248, 251, 258, 260, 262, 265-266, 268
Egipto, 23-26, 27n, 28, 33, 36-37, 45, 47-48, 52-53, 60, 62-63, 67, 69, 71-72, 74-75, 81, 86-87, 89-90, 94, 102-103, 108-109, 112-114, 125, 127, 130-131, 135, 137, 140-141, 145, 149, 151, 158n, 162, 169, 171, 175, 180, 188, 190, 194-195, 205, 207-208, 211, 217-218, 220-221, 223-225, 227-229, 231-233, 235-242, 244-245, 248, 257-263, 269, 275
Egipto, Alto y Bajo, 52, 66, 230
Ekalte (ciudad del medio Éufrates), 83
Elam (país y reino del sur de Irán), 25-26, 36, 160, 201, 221
elamitas, 188
Elefantina (ciudad del sur de Egipto), 71
Esmirna (ciudad de la costa egea de Turquía), 67
Éufrates (río de Mesopotamia), 47, 52, 56-57, 60-61, 66, 77, 83, 86, 92-93, 160

Fenekhu (nombre egipcio de la costa libanesa), 114

Galba (aldea de Ugarit), 92
Gashiyu (región de la Anatolia central), 122
Gaza (ciudad del sur de Palestina), 90, 140
Gebel Barkal (yacimiento arqueológico de Nubia), 66
genebtiu (pueblo junto al mar Rojo), 242
Grecia, 168
guti (pueblo de los montes Zagros), 126

Habur (o Jabur, río de la Alta Mesopotamia), 141
Hanigalbat (país y reino de la Alta Mesopotamia, ver Mitanni, Naharina), 90, 103, 256-257
Hapalla (país y reino del oeste de Anatolia), 79, 179
Harmana (aldea de Ugarit), 91
Haru (nombre egipcio de Palestina), 136
Hashabu (ciudad en Beqaa), 127
Hatti (ciudad y reino de la Anatolia central; ver hititas), 26, 27n, 34, 56-57, 72-79, 85-87, 91, 93-94, 98, 101-102, 105-109, 112, 114, 116, 122, 124, 129, 145, 152-153, 155n, 160, 164-165, 175, 178-179, 183-185, 188, 202, 212, 218, 221, 223-226, 238-239, 244-245, 252-256, 260, 262-263, 268-269, 275-276
Hattusha (capital de Hatti), 133, 139, 254
Hawran (tierra montañosa del sur de Siria), 140
Hayasha (país y reino del alto Éufrates; ver Azzi), 50
Hazi (ciudad y pequeño reino de la Beqaa), 102

hicsos (dinastía asiática de Egipto), 71, 192, 261, 269
Hinnatuni (ciudad del norte de Palestina), 97
hititas (pueblo de la Anatolia central; ver Hatti), 24, 34, 49n, 50, 56-57, 61, 67, 74, 77-78, 93-94, 99, 107, 109n, 112, 123-124, 129-130, 138-141, 145-146, 149-150, 152, 154-155, 159, 164-165, 171-173, 175, 180, 184, 194, 213, 226, 260, 262-266, 269
Hurma (ciudad de Arzawa), 213
Hurri (país y pueblo de la Alta Mesopotamia; ver Mitanni), 76, 85-86, 105, 175
hurritas, 74, 110, 160
Huwana (aldea de Kashka), 126

Indo, 56, 61
Irán, 36, 45
Irrite (ciudad de la Alta Mesopotamia), 83, 160
Ishmerikk (ciudad de Kashka), 180
Ishuwa (país y reino del alto Éufrates), 105, 122
Israel, 64
Iyalanti (región del suroeste de Anatolia), 79

Jaffa (ciudad costera del sur de Palestina), 48

Kalashma (región del noroeste de Anatolia), 136
Kanisha (ciudad de la Anatolia central), 201
Karabel (montaña rocosa del oeste de Anatolia), 67
Karduniash (nombre cassita de Babilonia), 55-56, 90, 175, 187, 212, 218, 264
Karkemish (ciudad y reino del norte de Siria), 75, 78, 83, 85, 96-97, 103, 124, 139, 141, 161, 252, 276
Karkisha (país del suroeste de Anatolia), 124
Karoy (región de Nubia), 67
Kar-Tukulti-Ninurta (ciudad de Asiria), 55, 138, 156
Kashka (país y pueblo pastor del noreste de Anatolia), 49, 122, 124, 126, 137, 152-153, 158, 159n, 160, 162, 167, 180, 257
Kashu (Babilonia bajo los cassitas), 74
Keftiu (nombre egipcio de la isla de Creta), 224, 243, 245
Kizzuwatna (país y reino del sureste de Anatolia), 77, 85, 105-107, 122-124, 276
Kumidi (ciudad de la Beqaa), 140
Kush (nombre egipcio de Nubia), 46-47, 72, 114, 131, 138, 145, 192, 202, 233, 241
Kuwaliya (país y reino del oeste de Anatolia), 92, 179
Kuzza (región o país de localización incierta), 201

Lamiya (ciudad de Kizzuwatna), 82
Larsa (ciudad de Babilonia), 155
Líbano (montes paralelos a la costa siria), 68, 83, 86, 236, 243
Libia, 131
libios, 47, 125, 133, 173
Lucca (país y pueblo del suroeste de Anatolia), 124

Maddunasha (ciudad o aldea de Mira), 92
Manu (monte de Libia), 53
«Mar Superior e Inferior» (nombres babilonios del Mediterráneo y del golfo Pérsico), 52, 55-57, 61
Mari (ciudad y reino en el medio Éufrates), 24-25, 78

Masha (país y pueblo del oeste de Anatolia), 124, 129
Mazuwati (ciudad del medio Éufrates), 83
Mediterráneo, mar, 36, 52, 55-57, 60-62, 235
Megiddo (ciudad y reino del norte de Palestina), 140, 144, 146, 162-163, 169-171, 173, 242
Meluhha (nombre sumerio y acadio del valle del Indo), 56, 61, 200
meshwesh (tribu libia), 125
Mesopotamia (la tierra entre el Éufrates y el Tigris), 23, 44, 52, 61, 67, 201
Mesopotamia, Alta, 25, 36, 51, 113, 141
Mesopotamia, Baja, 37, 45
Mira (país y reino del oeste de Anatolia), 179, 187
Misri (nombre semita de Egipto), 175
Mitanni (reino de la Alta Mesopotamia; ver Hanigalbat, Naharina, Hurri), 26, 34, 37, 66-67, 74-75, 77, 83-84, 87, 90, 93-94, 109-110, 113, 161-162, 170, 173, 187, 212, 224-225, 235, 247, 258-259, 267-269
Miu (región de Nubia), 67
Mulukki (aldea de Ugarit), 92
Mukish (país y reino del norte de Siria), 84-85, 91, 175
«Muralla del Príncipe» (línea fortificada a lo largo del este del Delta), 89
Murat-Su (río del este de Turquía), 56
Murmurik (ciudad del medio Éufrates), 83

Naharina (nombre egipcio y semítico de Mitanni), 66-67, 124, 202, 224, 245, 259
Nairi (región de Armenia), 56
Negro, mar, 61
Nenasha (ciudad de la Anatolia central), 122
Nerikka (ciudad del norte de Anatolia), 154
Nihriya (ciudad de la Alta Mesopotamia), 163-165
Nilo, 44, 47-48, 52, 66, 67n, 89, 229
Nínive (ciudad de Asiria), 221
Niya (pequeño reino en la Siria central), 66
Nuhashe (país y reino en la Siria central), 124, 145, 150n, 175
Nubia (el valle del Nilo al sur de Egipto), 67, 89, 126, 130, 217, 233, 242, 244
nubios, 66, 143, 243
Nuzi (ciudad de la Alta Mesopotamia), 109, 256

océano (el mar exterior que rodea las tierras), 60-62, 66-67, 83, 86
Orontes (río de la Siria central), 172

Palestina, 37, 67n, 90, 97, 140
peleset (uno de los pueblos del mar, filisteos), 125
Persia, 127
Pérsico, golfo, 52, 55, 57, 61
Pidasha (región del suroeste de Anatolia), 124
Pitura (ciudad de Kizzuwatna), 82
pueblos del mar (que invaden Anatolia y Siria-Palestina, *ca.* 1180), 123, 125, 162, 173
Punt (nombre egipcio de Somalia), 53, 68n, 69, 203, 229-233, 236, 242-243, 245

Qadesh (ciudad y reino de la Siria central), 123-124, 136-137, 150, 159, 162, 164, 169, 171-173, 175, 180, 207

Qatna (ciudad y reino de la Siria central), 86
Qina (pequeño río cerca de Megiddo), 170
Qode (nombre egipcio del sureste de Anatolia), 124

raham (tribu de pastores de la Palestina central), 136
rebu (tribu libia), 125
Retenu (nombre egipcio de Siria-Palestina), 135, 144, 243-245, 259
Rojo, mar, 60-61, 230

Sangara (nombre hurrita y egipcio de Babilonia), 202, 224
Semna (fortaleza egipcia en Nubia), 89
seped (tribu libia), 125
Shaliya (ciudad o aldea de Kizzuwatna), 82
Shamuha (ciudad del este de Anatolia), 122, 154, 161
Shapparanda (aldea de Kashka), 126
shasu (nombre egipcio de las tribus pastoras palestinas; ver sutios), 106, 136, 138-139, 172
Sheha (río y reino del oeste de Anatolia), 179, 186
shekelesh (uno de los pueblos del mar), 125
shikalaya (uno de los pueblos del mar), 100
Shipri (ciudad del medio Éufrates), 83
Shiyanta (río del oeste de Anatolia), 92
Shurun (ciudad del medio Éufrates), 83
Sidón (ciudad y reino de la costa libanesa), 122, 251
Sinaí (región entre Palestina y el Delta), 202
Sippar (ciudad de Babilonia), 56, 155
Siria, sirios, 37, 48, 61, 86, 90, 113, 127, 140-141, 226, 248, 276
Siria-Palestina, siro-palestinos, 36, 45, 49, 64, 67n, 188, 217, 228, 242
Sirkeli (colina rocosa cerca de Adana), 67
Siyannu (pequeño reino al sur de Ugarit), 83, 85, 91-92, 102, 176-177
Soko (frontera egipcia en el Delta oriental), 106
Subartu (país de la Alta Mesopotamia), 200
Sumer (país y pueblo de la Baja Mesopotamia), 52, 55-57, 200
Sumura (ciudad de la costa siria), 140, 252
Suqaqu (ciudad del este de Mesopotamia), 150-151
suteos (tribu semita de Siria-Palestina; ver shasu), 113

Tagatta (monte de Chipre), 201
Taidu (ciudad de la Alta Mesopotamia), 139, 164
Tahsy (región del sur de Siria), 202
Takniyara (monte de Irán), 201
Tanaya (nombre egipcio de un país egeo), 242
Tarhuntasha (ciudad y reino del sur de Anatolia), 78
tayaru (tribu de pastores de la Palestina central), 136
Togarama (región del este de Anatolia), 122
tohenu (tribu o pueblo libio), 125, 138, 202
«Tierra de Dios» (nombre egipcio de los países extranjeros), 231, 233, 236
Tigris (río de Mesopotamia), 52
Tiliura (ciudad del noreste de Anatolia), 139

Tiro (ciudad y reino de la costa libanesa), 48, 90, 122, 160, 228
Tiwanzana (ciudad o aldea de Kashka), 127
Tiwara (ciudad de Kashka), 167
Transjordania, 61, 140
Tur'Abdin (cadena montañosa en la Alta Mesopotamia), 122
Turira (ciudad del alto Éufrates), 103
Tuttul (ciudad del medio Éufrates), 101
Tuwanuwa (ciudad de la Anatolia central), 122

Ugarit (ciudad y reino de la costa septentrional de Siria), 26, 73, 83-85, 91-92, 97, 99-100, 102, 114, 124-125, 140, 149n, 150n, 162, 165, 176, 186, 193, 207, 237, 252, 254, 257, 276
ugarítico, 96, 109n, 177, 192, 252-253
Uda (ciudad de la Anatolia central), 122
Ur (ciudad de Babilonia), 155
Urartu (reino situado entre el este de Anatolia y Armenia), 127
Urmia (lago del noroeste de Irán), 61
Uruk (ciudad de Babilonia), 30
Uzu (ciudad cerca de Tiro), 228

Van (lago del este de Turquía), 55, 61

Wallarima (ciudad del suroeste de Anatolia), 79
Washukkanni (capital de Mitanni), 161
Wawat (región de Nubia), 131
weshesh (uno de los pueblos del mar), 125
Wiyanawanda (ciudad de Mira), 92

Yamhad (reino del norte de Siria, ver Aleppo), 78
Yarimuta (región del norte de Palestina), 140
Yarmutu (región montañosa de la Palestina central), 136

Zagros (montes del oeste de Irán), 122, 134
Zalhi (región del norte de Siria), 237
Zanqi, Zaqqa (ciudad del medio Tigris), 161
zeker (uno de los pueblos del mar), 100, 125
Zinziluwa (ciudad o aldea de Kizzuwatna), 82
Zulabi (ciudad de la Alta Mesopotamia), 212
Zumarri (ciudad del suroeste de Anatolia), 79